SIGILL. SCHOLÆ RELIGIONIS PACIFICÆ
CONDITÆ A.D. 1866
PRO
VERITATE
ET
REGNO
DEI
CHARLES HOLBROOK LIBRARY
Pacific School of Religion

ZEITSCHRIFT FÜR THEOLOGIE UND KIRCHE

In Gemeinschaft mit

ERICH DINKLER / ROBERT FRICK / ERNST KÄSEMANN

MARTIN NOTH / GERHARD ROSENKRANZ

HANNS RÜCKERT UND ERNST STEINBACH

herausgegeben von

GERHARD EBELING

HOLBROOK LIBRARY
PACIFIC SCHOOL
OF RELIGION

50. Jahrgang 1953

VERLAG J.C.B. MOHR (PAUL SIEBECK) TÜBINGEN

50100

Alle Rechte vorbehalten.
Ohne ausdrückliche Genehmigung des Verlages ist es auch nicht gestattet, dieses Heft, einzelne Beiträge oder Teile daraus auf photomechanischem Wege (Photokopie, Mikrokopie) zu vervielfältigen.

©

Druck H. Laupp jr Tübingen

INHALT DES 50. JAHRGANGES (1953)

Knecht Gottes und Sohn Gottes im Passionsbericht des Markusevangeliums. Von Privatdozent Dr. Christian Maurer, Fehraltorf/Zürich 1

Entscheidende Motive in den Berichten über die Taufe Jesu von Markus bis Justin. Von Professor Lic. Herbert Braun, Bodenheim/Mainz . . 39

Luthers Psalterdruck vom Jahre 1513. Von Professor D. Gerhard Ebeling, Tübingen 43

Studentisches Votum zur Frage der Reform des Theologiestudiums. Von stud. theol. Heinz Eduard Tödt. Garding 99

Das Buch Baruch. Ein Beitrag zum Problem der christlichen Gnosis. Von Professor Dr. Ernst Haenchen, Münster i.W. 123

Die Grundlagen der Hermeneutik Schleiermachers, ihre Auswirkungen und ihre Grenzen. Von Professor Dr. Werner Schultz, Kiel 158

Die Entstehung des dialektischen Materialismus als metaphysischer Weltanschauung. Von Dr. Iring Fetscher, Tübingen 184

Gottes armer Mensch. Die religiöse Frage im dichterischen Werk von Thomas Mann. Von Professor Dr. Ernst Steinbach, Tübingen 207

„Umkehr" in spätjüdisch-häretischer und in frühchristlicher Sicht. Von Professor Lic. Herbert Braun, Bodenheim/Mainz 243

Origines und die Araber. Von Dozent Dr. Georg Kretschmar, Tübingen 258

Luthers Auslegung des 14. (15.) Psalms in der ersten Psalmenvorlesung im Vergleich mit der exegetischen Tradition. Von Professor D. Gerhard Ebeling, Tübingen 280

Theologie und Geschichte. Von Professor D. Friedrich Gogarten, Göttingen 339

V, 50
1953

VERZEICHNIS DER MITARBEITER

Braun, Lic. Herbert, Professor in Mainz, Bodenheim/Mainz, Rheinstraße 2 39, 243
Ebeling, D. Gerhard, Professor in Tübingen, Zeppelinstraße 4 . . 43, 280
Fetscher, Dr. Iring, Tübingen, Stöcklestraße 22 184
Gogarten, D. Friedrich, Professor in Göttingen, Hainholzweg 60 . . . 339
Haenchen, Dr. Ernst, Professor in Münster/Westf., Steveningstraße 12 . 123
Kretschmar, Dr. Georg, Dozent, Tübingen, Biesingerstraße 10 258
Maurer, Dr. Christian, Privatdozent in Zürich, Fehraltorf/Zürich . . . 1
Schultz, Dr. Werner, Professor in Kiel, Wrangelstraße 6 158
Steinbach, Dr. Ernst, Professor in Tübingen, Olgastraße 8 207
Tödt, stud. theol. Heinz Eduard, Garding, Markt 4 99

Knecht Gottes und Sohn Gottes im Passionsbericht des Markusevangeliums

Von Christian Maurer

Der Titel „Knecht Gottes", angewendet auf Jesus, findet sich im Neuen Testament außer dem Jesajazitat Mt. 12, 18 nur viermal, nämlich Act. 3, 13. 26; 4, 25 f. 30. Hatte A. v. HARNACK[1] diese Aussagen dahin interpretiert, daß für die dahinter stehende Urgemeinde der Blick auf Jes. 53 selbstverständlich sei, so versteht sie R. BULTMANN[2] ganz von der allgemeinen Benennung der at.lichen Frommen (David usw.) als „Knechte Gottes" her und stellt es als fraglich hin, ob die frühe Urgemeinde überhaupt schon an Jes. 53 gedacht habe.

Diese Feststellung mag andeuten, wie komplex das ganze Problem ist. JOACHIM JEREMIAS[3] legt nun im Theologischen Wörterbuch, die Arbeiten von E. LOHMEYER[4], O. CULLMANN[5], H. W. WOLFF[6] und anderen weiterführend, eine ausgedehnte Monographie über den Gottesknecht im Spätjudentum und im NT. vor. Darin tritt die Vielseitigkeit dieser Frage noch besser hervor, es wird aber zugleich gezeigt, wie man ihr beikommen kann. JEREMIAS verfolgt beide zusammengehörenden Linien des Problems, einmal die wörtliche, indem er die Geschichte des Wortes „Pais" aufzeigt, dann die sachliche, indem er

---

[1] A. v. HARNACK, Die Bezeichnung Jesu als „Knecht Gottes" und ihre Geschichte in der alten Kirche, Sitzungsberichte d. preuß. Akad. d. Wiss., 1926, S. 212 ff.

[2] R. BULTMANN, Theologie des NT.s, 1948 ff., S. 31 f.; 47; 51 f.

[3] J. JEREMIAS, Artikel *παῖς θεοῦ*, ThW., V., S. 676 ff. Der at.liche Teil des Artikels stammt von W. ZIMMERLI. Die Übersicht über die ganze Literatur vgl. S. 653 ff. – Herr Prof. JEREMIAS stellte mir in freundlicher Weise die Korrekturblätter zur Verfügung.

[4] E. LOHMEYER, Gottesknecht und Davidsohn, Symbolae Biblicae Upsalienses, 5, 1945.

[5] O. CULLMANN, Jésus, Serviteur de Dieu, Dieu Vivant, 16, 1950, S. 17 ff. = Gesù, Servo di Dio, Protestantismo, 3, 1948, S. 49 ff.

[6] H. W. WOLFF, Jes. 53 im Urchristentum, 2. Aufl., 1950.

die Deutung der Stellen über den deuterojesajanischen Gottesknecht verfolgt. Aus dem schon von Paulus, den Synoptikern, Act. und 1. Petrus überlieferten alten Formelgut ergibt sich ein vielfältiges Bild der Gottesknecht-Anschauung, deren Herkunft in der palästinischen Urgemeinde zu suchen ist, und die ihren „Sitz im Leben" sowohl im Schriftbeweis als auch in der Christologie, Liturgie und Paränese hat.

So vielseitiges Material JEREMIAS vorlegt, so scheint mir doch ein wichtiges, ja entscheidendes Stück zu fehlen. Wenn nämlich wirklich (ganz abgesehen von der Person Jesu selbst) schon die früheste Ostergemeinde das Werk und die Person ihres Erlösers im Lichte des stellvertretend leidenden Gottesknechtes gesehen hat, dann darf doch erwartet werden, daß solches einen deutlich fühlbaren Niederschlag im ältesten Bericht über Jesus, in der Passionsgeschichte gefunden hat. Trotzdem nun JEREMIAS auch den Schriftbeweis der Urgemeinde in seine Untersuchung hineinzieht[1], und trotzdem er dafür verschiedene Hinweise wie z. B. auf das Abendmahl und die Leidensweissagungen[2], auch auf die eigentlichen Schriftverweise im Passionsbericht gibt[3], geht er doch nicht im Zusammenhang auf diese ganze Frage ein. Ist er davor zurückgeschreckt aus der vorsichtigen Überlegung, daß hier zuverlässiges Material nicht zu bringen sei? Dies käme aber fast einem Beweis e silentio an wichtigster Stelle gleich, wodurch die ganze Darlegung auf sehr schwachen Füßen stehen würde.

Hier möchte ich einen Beweisgang zur Diskussion stellen, welcher, wenn er gelingt, die Argumente JEREMIAS' ganz erheblich unterbauen wird. Es soll hier nämlich der deuterojesajanische Gottesknechtsgedanke als entscheidender Faktor bei der Bildung und Gestaltung der Passionsgeschichte, nicht nur in deren ältesten uns vorliegenden Form bei Markus, sondern auch in der dem Markus schon vorliegenden Tradition erwiesen werden. Wenn wir unser erstes Augenmerk dabei auf den Markustext lenken, so geschieht dies, um dadurch zu einem festen Punkt zu gelangen, von dem aus die Sicht rückwärts auf die ältere Tradition, wie auch auf die beiden andern Synoptiker möglich ist.

Dieses Unterfangen stützt sich auf die Ansätze, welche vor allem schon M. DIBELIUS[4] geschaffen hat, welcher sehr viele Züge der Passionsgeschichte als durch den Schriftbeweis geformt, ja sogar geschaffen erweist, wobei er nicht nur die Leidenspsalmen, sondern auch

[1] JEREMIAS, ThW., V., S. 706, 34 ff.
[2] A. a. O. S. 704, 11 ff.
[3] A. a. O. S. 704, Anm. 405.
[4] M. DIBELIUS, Die Formgeschichte des Evangeliums, 2. Aufl., 1933, S. 184 ff.

Jes. 53 heranzieht. Dann bietet E. Lohmeyer[1] weiteres Material dazu. Doch auch er macht nur einzelne Vorstöße, wobei er erst noch den späteren Matthäus stärker als Markus heranzieht, was den Durchblick zu den früheren Entwicklungsstadien erschwert. Mit J. Schniewind[2] werden wir uns vor allem darin berühren, daß er im Gottessohn des Markusevangeliums starke Züge des leidenden Gottesknechtes findet. Denn wenn schon die Passionsgeschichte als der älteste Traditionsstrom durch Deuterojesaja bestimmt ist, so wird sich dieser Gesichtspunkt sicher auch auf die Gesamtinterpretation des Markusevangeliums auswirken.

1. Der Gottesknecht bei Deuterojesaja

Wohl kaum ein Teil des AT.s hat so stark auf die Theologie des NT.s eingewirkt wie die Schrift des unbekannten Propheten von Jes. 40 ff. Dabei ragen besonders die vier Stücke hervor, die seit ihrer Ausscheidung durch B. Duhm[3] als die sogenannten Gottesknechts-Lieder bekannt sind: Jes. 42, 1–4 (7); 49, 1–6 (8); 50, 4–9 (11); 52, 13 bis 53, 12. Auf die ganze Problematik dieser Stellen kann und muß hier nicht eingegangen werden[4]. Hingegen versuchen wir im Blick auf unsere Aufgabe, das Werk des Gottesknechtes zu umschreiben.

1. Mit Ausnahme des dritten Liedes erstreckt sich die Aufgabe des Knechtes überall auf alle Völker, 42, 1. 4; 49, 1. 6; 52, 15; 53, 12. Aber auf die Frage, wie diese Aufgabe gelöst werden soll, erhalten wir eigentümlicherweise nur negative Aussagen. Das Hinaustragen des Rechtes[5] unter die Völker besteht darin, daß der Knecht nicht laut redet, das schwankende Rohr nicht zerbricht, den glimmenden Docht nicht auslöscht, 42, 2 f.[6]. Dem Auftrag gegenüber, Gott zu verherrlichen, muß er seine geleistete Arbeit als nutz- und sinnlos einschätzen, 49, 3 f. Wohl ist es seine Aufgabe, die Müden durch das Wort zu erquicken; statt dessen aber wird er den Rücken herhalten

[1] E. Lohmeyer, Gottesknecht und Davidsohn, S. 57 ff.

[2] J. Schniewind, Das Evangelium nach Markus (Das NT. Deutsch), 4. Aufl., 1949.

[3] B. Duhm, Das Buch Jesaja, Göttinger Handkommentar zum AT., 1892.

[4] Vgl. den vorzüglichen Überblick über die Auslegungsgeschichte in jüdischer und christlicher Zeit bei Ch. R. North, The Suffering Servant in Deutero-Isaiah, an Historical and Critical Study, Oxford-London, 1948, S. 6–116.

[5] Zu „mischpat" als Mitteilung über die Aufrichtung des Rechtes durch Jahve vgl. vor allem W. Zimmerli, ThW., V., S. 667, 14 ff.

[6] Das Bild stammt vom königlichen Diener, welcher dem zum Tode Verurteilten den zu brechenden Stab und die zu löschende Lebenslampe voranträgt und das Urteil öffentlich ausruft, vgl. J. Begrich, Studien zu Deuterojesaja, BWANT, 1938, S. 161 ff.; Zimmerli, ThW., V., S. 668, 8 ff.

und die Quälereien der Gegner über sich ergehen lassen müssen, 50, 4 ff. Erst recht zeigt das letzte Lied die passive Haltung des Knechtes, sein Leiden, Sterben und Begrabenwerden. Das Tun des Knechtes liegt vor allem im *Leiden*.

2. Dieses Leiden steht in engem Zusammenhang mit der Beziehung des Knechtes zu Gott. Der Knecht übernimmt seine Aufgabe, weil Gott seinen Geist auf ihn gelegt hat, 42, 1. Er hält dem Leiden stand, weil er als ein von Gott gelehrter Jünger vor Gottes Willen nicht zurückweicht, 50, 4 f. Sein Angesicht ist vor den Peinigern kieselhart, weil er Gott hinter sich weiß, 50, 7. Im 53. Kapitel ist das Leiden eine direkte Hingabe an Gottes Willen: Gott läßt die Schuld der andern den Knecht treffen, stumm wie ein Schlachtschaf, d. h. voller Bereitschaft hält er stand, V. 4 f. 7. Sein Leiden ist nicht selbstverschuldet, sondern freiwillig für andere übernommen. Er übernimmt die Krankheit, die der Herr auf ihn legen wollte, V. 10 u. a. Kurz: sein Leiden kann nicht anders umschrieben werden denn als *Gehorsam*.

3. Weil das Leiden des Knechtes Gehorsam gegenüber Gott ist, hat es seine feste Begründung in Gottes Plan und Willen. Das Leiden ist verankert in der Wahl zum Knecht. Der Knecht ist erwählt, *damit* er leide. Der Erwählte hat den Geist bekommen, 42, 1, um seine Aufgabe, die ihn in tiefste Erniedrigung führt, zu erfüllen. Der Zusammenhang der einzelnen Lieder unter sich und die darin liegende Steigerung machen das Ziel dieser Wahl deutlich. Dazu kommt eine andere Beobachtung. Im 2., 3. und 4. Lied wird die Hoffnungslosigkeit der Arbeit des Knechtes schroff betont, aber zugleich wird gesagt: Jahve steht dahinter, darum ist sie nicht nutz- und hoffnungslos: „Ich sprach: umsonst habe ich mich bemüht und nutzlos meine Kraft verzehrt. Und doch (אָכֵן): mein Recht ist bei Jahve und mein Lohn bei meinem Gott", 49, 4. Der Knecht läßt sich schmähen und anspeien, „aber (וְ) Gott steht mir bei", 50, 6 f. Nachdem in 53, 2–3 der Mann der Schmerzen gezeichnet ist, wird das göttliche Ziel aufgedeckt: „doch wahrlich (אָכֵן), unsere Krankheit hat er getragen". Hier wird nicht nur deutlich, daß Gott dieses Leiden veranlaßt hat, sondern hier wird bereits auch der Plan Gottes in diesem Leiden enthüllt: die Stellvertretung[1]. Gott handelt selbst durch das

[1] Der Gedanke der Stellvertretung ist zu unterscheiden von dem der „Repräsentation", wie er z. B. in einem Königsritual oder in einem Kultmythus vorkommt, wo der leidende und siegende König das ganze Volk repräsentiert und damit in sich schließt. Durch die Stellvertretung ereignet sich das an einem konkreten Ort vollzogene Geschehen konkret an einer bestimmte Person, aber der Ertrag des Geschehens (nicht das Geschehen selbst!) kommt den andern zugute.

Leiden des Knechtes an andern und für andere. Ja, er selbst ist das Subjekt des Handelns, während der Knecht sich in Demut und Gehorsam hüllt, V. 10 a. Zuletzt heißt es knapp und klar: „Die Sache des Herrn wird durch ihn glücken", V. 10 b. So ist es nicht zufällig, daß das Handeln des Knechtes fast nur in negativen Aussagen geschildert wird. Der Knecht ist gerade darin Knecht Gottes, daß er gehorsam ist, indem er sich in das *Handeln Gottes* hineinstellt, während Gott durch ihn seinen eigenen Plan ausführt.

4. So wird das Leiden des Knechtes zur *Offenbarung* nicht nur Gottes allgemein, sondern des gütig und barmherzig handelnden Gottes. Es zeigt sich hier der Gott, welcher in der tiefsten Tiefe des Leidens den unergründlichen Abgrund seiner Barmherzigkeit offenbart. Es zeigt sich aber zugleich der Gott, der an einem einzigen Punkte, im Leiden seines Knechtes einsetzt, und doch wieder in dieses so konzentrierte Handeln die ganze Welt hineinnimmt, indem der leidende Knecht seine Aufgabe für alle Völker durchzuführen hat. So wird der Gottesknecht zum Transparent, in welchem sich der Gott erweist, dessen Wege und Gedanken um so viel höher sind denn die Wege und Gedanken der Menschen, als die Himmel höher sind denn die Erde, 55, 7 f.

Wichtiger als die Frage, wer ursprünglich mit dem leidenden Gottesknecht gemeint war, ist uns die Interpretation, die das Spätjudentum diesen Texten gegeben hat. Jeremias macht aber deutlich, wie stark man dabei differenzieren muß. Zwar kann ich seiner These, daß das griechische Judentum fast durchgehend die kollektive Deutung bevorzugt[1], nicht beistimmen. Denn gerade die Sapientia Salomonis, die uns später noch begegnen wird, kann kaum dafür herangezogen werden. Der Gerechte, den sie in den Farben von Jes. 53 ausmalt, ist der Typus einer Einzelgestalt, nicht aber das ganze Volk. Richtig ist aber immerhin die Feststellung, daß das hellenistische Judentum die messianische Deutung von Jes. 53 vermeidet.

Die Frage, wie weit im palästinischen Judentum die Gottesknechtslieder auf den leidenden Messias bezogen wurden, ist umstritten. Fest steht, daß nicht nur andere Stellen aus Deuterojesaja, sondern auch das 53. Kapitel auf den *Messias* gedeutet wurden[2]. Darüber hinaus scheint es mir mit Jeremias[3] doch wahrscheinlich zu sein, daß die Leidenszüge nicht überall konsequent ausgeschaltet wurden,

[1] ThW. V., S. 681, 24 ff.; S. 683, 6 ff.

[2] G. Kittel, Jesu Worte über sein Sterben, Deutsche Theologie, 1936, S. 166 bis 189, besonders 175–182; P. Seidelin, Der Ebed Jahve und die Messiasgestalt in Jesajatargum, ZNW, 1936, S. 194–231; J. Jeremias, ThW., V., S. 685–698.

[3] Jeremias, ThW., V., S. 687, 22 ff.; S. 688, 5–698, 2.

sondern daß man wenigstens teilweise von einem *leidenden* Messias gewußt hat (der kranke Messias bei Aquila; die betonte Vermeidung der Leidenszüge bei Theodotion und im Jesajatargum als bewußte Polemik gegen das Christentum verstanden u. a.). Das Bild ist aber so blaß, daß wir fast nur von zufälligen Aussagen, nicht aber von einer durchdachten Dogmatik reden dürfen. Es legt sich aber doch die Vermutung nahe, daß es ähnlich gegangen ist wie mit der messianischen Deutung von Psalm 110, welche im Judentum aus Protest gegen die christliche Auslegung bewußt unterdrückt wurde[1].

Und doch ist die Deutung der Gottesknechtslieder im Spätjudentum kein eindeutiges Präjudiz für die Exegese des NT.s Es liegt durchaus im Bereiche der Möglichkeit, daß Jesus selbst oder die Urgemeinde als erste zu einem revolutionären Verständnis dieser Texte kommen konnten.

2. Der Gottesknechtsgedanke in der Passionsgeschichte

a) Die formale Gestaltung der Botschaft

Im Markusevangelium findet sich kein direktes Zitat aus den Gottesknechtsliedern. Wer aber daraus den Schluß zieht, Markus kenne und verwende diese nicht, der übersieht, daß das älteste Evangelium seine eigenen Gesetze bei der Verwendung der Schrift hat. Indem Cullmann[2] und Wolff[3] diese besonders von Markus geübte Methode nicht genügend beachten, lassen sie sich einen der wichtigsten Zeugen für das hohe Alter des Gottesknechtsgedankens im NT. entgehen. Aber auch Lohmeyer[4], der hier klarer sieht, hätte größere Durchschlagskraft gehabt, wenn er in seiner Beweisführung auf diese besondere Methode des Markus eingegangen wäre. Es wäre dann auch ihm deutlich geworden, daß Markus nicht weniger, sondern viel mehr vom Gedanken an den Gottesknecht durchdrungen ist als die späteren Stufen eines Matthäus oder Lukas.

Der Schriftbeweis, wie ihn vor allem Matthäus verwendet, ist bestimmt durch die Formel „wie geschrieben steht", „auf daß die Schrift erfüllet würde" u. ä. mit anschließendem wörtlichen Zitat.

---

[1] Vgl. Strack-Billerbeck, IV., S. 452–465: 18. Exkurs: Der 110. Psalm in der altrabbinischen Literatur.

[2] O. Cullmann, Serviteur, S. 30: „Dans l'évangile de Marc, nous ne trouvons aucune allusion de l'auteur lui-même au Serviteur de Jahvé".

[3] Wolff, S. 75 ff.

[4] E. Lohmeyer, Gottesknecht und Davidsohn, S. 57 ff., besonders S. 62 f. – Das Evangelium des Markus: zu Mk. 14, 65 und passim.

Haben wir solches bei Matthäus über zwanzigmal und bei Lukas noch rund zehnmal, so finden wir es bei Markus nur sechsmal, wovon in der Passionsgeschichte nur 14, 27. Dem entspricht aber, daß Markus in viel stärkerem Maße als die andern sein Schwergewicht auf eine andere Art des Schriftbeweises legt. So sind weder Psalm 22 noch Psalm 69, die doch so nahe mit der Passionsgeschichte verbunden sind, je in extenso zitiert. Dafür werden aber einzelne Worte und Satzteile in den Faden der Erzählung hineingewoben, vergleiche Mk. 15, 23. 24. 29. 34. 36. Hier liegt, im Gegensatz zum speziellen Schriftbeweis „de verbo" bei Matthäus, der eschatologische Schriftbeweis „de facto" vor, welcher durch die bloße Erzählung von Tatsachen die Erfüllung der Schrift in der Person Jesu schildert. Daß solche Schriftverwendung zum ältesten Werkzeug der christlichen Gemeinde gehört und die evangelische Tradition entscheidend beeinflußt hat, ist als allgemeine Erkenntnis verbreitet[1]. Daß Markus diese Art von Schriftbeweis als etwas Selbstverständliches übernommen hat und nicht nur in der Passionsgeschichte, sondern auch im übrigen Evangelium verwendet, sei nur mit zwei Beispielen belegt. Mk. 1, 6 wird Johannes der Täufer durch das rauhe Kamelhaargewand und den ledernen Gürtel in Analogie zu 2. Kön. 1, 8 als der Prophet Elia gekennzeichnet, vgl. die Weiterentwicklung der Diskussion um den Täufer Mk. 9, 11 ff. und Mt. 17, 13. Auch die antithetische Parallele zwischen dem als Heiland in Jerusalem einziehenden Davidsohn, der den blinden Bartimäus in seinem Gefolge hat, Mk. 10, 46 ff., mit dem kriegerischen König David, der die Blinden haßte, 2. Sam. 5, 6–8, ist im Lichte solchen Schriftbeweises zu verstehen[2].

Von dieser den Markus besonders charakterisierenden Methode her zeigt nun die Passionsgeschichte einen bewußten Schriftbeweis, welcher Jesus als den leidenden Gottesknecht darstellt. Das soll an einigen Beispielen klar gemacht werden.

An die Spitze ist die Verhörszene vor dem hohen Rat, Mk. 14, 65, zu stellen, deren literarische Verbindung zu Jes. 50, 5 ff. in allen Einzelheiten durch Lohmeyer[3] klargestellt worden ist: „Verspeien", „Angesicht verdecken", „schlagen", „Backenstreiche", „Aufforderung zum prophezeien" u. a. beziehen sich auf das 3. Gottesknechts-

[1] Vgl. dazu vor allem M. Dibelius, Formgeschichte, S. 184 ff., und R. Bultmann, Die Geschichte der synoptischen Tradition, 2. Aufl. 1931, S. 303 ff.

[2] Vgl. M. Albertz, Die Botschaft des NT.s, I, 1, 1947, S. 186 f.

[3] Lohmeyer, Markusevangelium, z. St., S. 330, vgl. auch L. Goppelt, Typos. Die typologische Bedeutung des AT.'s im Neuen, 1939, S. 121.

lied[1]. Die strenge Linie des Markus hebt sich besonders heraus, wenn wir beachten, daß sowohl Luk. 22, 64 als auch Mt. 26, 68 die an Jes. 50, 5 (das von Gott geöffnete Ohr macht den Propheten!) orientierte Aufforderung „zu prophezeien" zu der andern Aufforderung abbiegen: „Prophezeie, wer dich schlägt". Denn dadurch wird der Schriftbeweis vom leidenden Gottesknecht abgedreht zu einer isolierten Verhöhnung des Christus[2].

Das einzige wörtliche Zitat aus Jes. 53, 12, welches etliche Zeugen[3] im Mk. 15, 28 bieten: „So wurde die Schrift erfüllt, die da sagt: und er wurde unter die Übeltäter (*ἄνομοι*) gerechnet", gehört nicht zum ursprünglichen Markustext. Aber die Interpolation ist sinngemäß, wohl aus dem späteren Bedürfnis heraus gewachsen, den Schriftbeweis „de facto" zu einem angeblich deutlicheren Beweis „de verbo" zu machen[4]. Nun tauchen aber interessanterweise die außerhalb des Gesetzes stehenden „Räuber" (*λῃσταί*) an einer andern Stelle im Markusevangelium auf, nämlich in dem Wort Jesu an seine Häscher, 14, 48 f.: „Wie zu einem Räuber seid ihr ausgezogen mit Schwertern und Knüppeln, mich zu fangen. Tag für Tag war ich bei euch im Tempel und lehrte, und ihr ergriffet mich nicht . . . *ἀλλ' ἵνα πληρωθῶσιν αἱ γραφαί*". Soll sich die Schrifterfüllung etwa auf das Lehren Jesu im Tempel oder auf den Inhalt des Gelehrten beziehen? Nein! Die einfachste Erklärung liegt darin, daß das tertium comparationis nicht weiter zu suchen ist als in der Tatsache, daß Jesus eben nicht bei der günstigeren Gelegenheit im Tempel, sondern wie ein Räuber verhaftet wird. Dann haben wir überraschenderweise auch schon die Stelle gefunden, auf welche angespielt ist, nämlich Jes. 53, 12: „Er wurde unter die Übeltäter gezählt"! Die an der Septuaginta[5] vorbeigehende freie Übertragung des hebräischen פֹּשְׁעִים = Abtrünnige, Frevler" einerseits und die rudimentäre Form des Satzes andererseits zeigen, daß der griechisch schreibende Markus diesen Schriftbeweis aus einer älteren, direkt auf den hebräischen Text zurückgreifenden Tradition übernommen hat. Matthäus

---

[1] Darum ist bei der Behauptung Jeremias' (ThW., V., S. 688, 1 ff.), daß sich die messianische Deutung der Gottesknechtsaussagen im NT. nur auf die Stellen Jes. 42, 1 ff.; 49, 6 und 52, 13 ff. beschränke, auch das dritte der vier Gottesknechtslieder nachzutragen.

[2] Es ist wohl unwahrscheinlich, daß Matthäus und Lukas einen Markustext vor sich hatten, welcher schon den Zusatz „wer dich schlägt" enthalten hat.

[3] *Θλφ* 𝔎 lat. sy^{p}.

[4] Lukas nimmt das Zitat aus Jes. 53, 12 in der Abschiedsrede Jesu beim Abendmahl auf, 22, 37, wobei auch wieder auf die besonderen Umstände beim Tode Jesu angespielt werden soll.

[5] LXX: *ἐν τοῖς ἀνόμοις ἐλογίσθη.*

hat in der Parallelstelle die Beziehung zu Jes. 53 noch in Erinnerung, auch wenn er den Wortlaut etwas gelockerter bringt: „*Das alles* geschah, damit die Schriften *der Propheten* erfüllt würden", Mt. 26, 56. – Lk. 22, 53 läßt die Bezugnahme auf die Schrift überhaupt weg, vielleicht weil ihm der Sinn des Markustextes unverständlich geblieben ist.

In diesen Zusammenhang gehört wohl auch Mk. 14, 21: „Denn der Sohn des Menschen geht dahin, wie über ihn geschrieben steht. Wehe aber jenem Menschen, durch welchen der Menschensohn dahingegeben wird". Diesmal ist es wohl sicher das schmähliche Dahingegebenwerden, das auf das *παρεδόθη* Jes. 53, 12 (diesmal Septuaginta) hinweist[1]. Wieder ist zu beachten, daß Markus sich auf den Schriftbeweis konzentriert und nicht einmal den Namen des Judas nennt, während Mt. 26, 25 und Lk. 22, 22 f. das Interesse in stärkerem Maße auf die Person des Verräters lenken. Und wieder ersetzt Lukas den Hinweis auf die Schrift, wohl weil ihm dieser unklar ist, durch die allgemeinere Formel: „wie es bestimmt ist".

Von diesem strengen und bewußten Vorgehen des Markus her erhalten nun auch die immer wieder beobachteten Anklänge an Deuterojesaja ein größeres Gewicht: das Schweigen Jesu vor dem Hohen Rat, Mk. 14, 61, und das doppelte Schweigen Jesu vor Pilatus, Mk. 15, 4 f. Dabei erscheinen die Parallelen bei Matthäus wieder weniger pointiert. Lukas läßt Jesus nur vor Herodes schweigen, 23, 9, wobei aber die für Jes. 53, 7 wichtige Entscheidungssituation fehlt.

Von größerem Gewicht ist aber die Erzählung, daß Jesus sein Grab bei dem vornehmen Ratsherrn Joseph von Arimathia erhält, Mk. 15, 42 ff., was auf Jes. 53, 9 zurückweist: „und bei einem Reichen war seine Grabstätte". Es steht hier deutlich der hebräische Text im Hintergrund[2], weil die LXX eine ziemlich deutliche Spitze gegen die dem Gericht überlieferten Reichen enthält: „Und ich werde die Bösen für sein Grab und die Reichen für seinen Tod dahingeben"[3]. Wenn Mt. 27, 57 *πλούσιος* an Stelle von *εὐσχήμων* bietet, so tut sich darin eine deutlichere Erinnerung an Jes. 53, 9 kund. Lukas hingegen verschiebt wieder die ganze Sache, wenn er in einer ihn charakterisierenden Art aus Joseph einen „guten und gerechten Mann" macht, 23, 50.

Auch die Geschichte vom Hauptmann unter dem Kreuz, Mk. 15, 39, kann sich jetzt als Anspielung an Deuterojesaja entpuppen. Der

---

[1] Vgl. Jeremias, ThW., V., S. 708, 1 ff.

[2] Die sachlich richtige Textverbesserung: „und seine Grabstätte war bei den Übeltuenden" ist modernen Datums!

[3] Vgl. Zimmerli, ThW., V., S. 676, 26 ff.

Kommandant ist der Vertreter der durch den Gottesknecht in Erstaunen gesetzten Völker von Jes. 52, 15. Auch hier weicht Lukas wieder auf eine speziellere Linie ab, wenn der Hauptmann Jesum einen „Gerechten" nennt, Lk. 23, 47. Ob auch in dem Schweigen des Pilatus über Jesus, Mk. 15, 5, und in seinem Staunen über Jesu schnellen und damit besonderen Tod, 15, 44, ein Hinweis auf Jes. 42, 15 liegt?

Wir halten vorläufig inne und versuchen einen provisorischen Überblick:

Die gemachten Beobachtungen zeigen einmal, daß Markus sich viel stärker an den Schriftbeweis aus Deuterojesaja gebunden weiß als die andern Synoptiker, welche diesen Zusammenhang wieder eher zerfallen lassen.

Die andere Frage, ob dieser Schriftbeweis auf Markus selbst oder auf die ihm vorliegende Tradition zurückgeht, läßt sich auch schon beantworten. Es ist ja nicht der Rahmen der Erzählungen, sondern deren Kernpunkt, welcher untrennbar mit dem Schriftbeweis verbunden ist, wie die Verhaftung Jesu, die Verhöhnung durch den Hohen Rat, die beiden Schächer am Kreuz und Joseph von Arimathia deutlich zeigen. So haben wir sehr damit zu rechnen, daß ganze Perikopen der Passionsgeschichte durch den Schriftbeweis nicht nur geformt, sondern auch geschaffen sind, sofern nicht historische Tatsachen dahinterstehen mögen. Aber auch dann ist schon von Anfang an der Schriftbeweis bei der Auslese dieser besonderen Berichte maßgeblich beteiligt gewesen. Das Alter dieses Schriftbeweises zeigt sich weiter darin, daß schon Markus die Zusammenhänge in abgeschliffener Form wiedergibt. Bei der Annahme, daß die oben genannten Geschichten des Passionsberichtes erst von Markus selbst oder doch kurz vor ihm gestaltet worden seien, muß man zum Schluß kommen, daß die Verbindung zu Jes. 53 usw. zu schwach bezeugt sei. Ganz anders aber sieht die Sache aus, wenn wir annehmen, daß der Gottesknechtsgedanke schon ganz am Anfang der Tradition steht und wir schon bei Markus nur noch einen fernen, aber bewußten Nachklang haben. Das Gefälle der Entwicklung, wie wir sie von Markus zu Lukas und Matthäus sahen, hat schon lange vor Markus eingesetzt. Zuletzt ist die enge Beziehung der Passionsgeschichte zum hebräischen Text des AT.'s ein Hinweis darauf, daß schon die aramäische Urgemeinde, die noch die hebräische Bibel besaß, maßgeblich an der Gestaltung der Paistradition beteiligt war.

b) Die inhaltliche Gestaltung der Botschaft

Mit der Frage nach dem besondern Schriftbeweis des Markus bewegten wir uns in einigermaßen bekanntem Gelände. Indem wir nun zu zeigen versuchen, daß die Passionsgeschichte des Markus auch in ihrem theologischen Gehalt nicht nur sporadisch, sondern durchgehend vom Gottesknecht her bestimmt ist, gelangen wir auf einen bisher unbegangenen Weg.

Wieder gehen wir sachgemäß vom vorliegenden Markustext aus, da das Entscheidende nicht nur in den einzelnen Erzählungen, sondern auch in der durchgehenden Linie des Aufbaues gesagt wird. Und wieder begleitet uns der Ausblick auf die früheren Traditionsschichten und auf Matthäus und Lukas.

Ein *erstes,* das die Passionsgeschichte mit den Gottesknechtsliedern verbindet, ist der Leitgedanke, daß in den geschilderten Leiden nicht Menschen, sondern *Gott selbst der Handelnde* ist. Das wird einmal unterstrichen durch den Schriftbeweis selbst, welcher von der Voraussetzung her kommt, daß das AT. auf den gegenwärtigen Zeitpunkt hin geschrieben worden ist, daß also der Gott des AT.s jetzt in der Person Jesu sein entscheidendes Handeln einleitet und durchführt.

Dann finden wir im Markusevangelium die Weissagungen Jesu auf sein eigenes Leiden hin, 8, 31; 9, 31; 10, 32 f. Die erste Leidensweissagung enthält jenes wichtige *δεῖ*, wodurch gezeigt wird, daß das kommende Leiden eben wieder jenes von Gott her beschlossene und von der Schrift angekündigte Geschehen ist.

Weiter zieht sich durch die Passionsgeschichte selbst ein ganzes Gewebe von Weissagungen und andern Angaben, durch welche die beteiligten Personen jeglicher Eigenmächtigkeit entkleidet werden. Freunde und Feinde Jesu sind in jenes eigentümliche Licht getaucht, in welchem sie fast wie bloße Statisten in einem durch einen fremden Willen geleiteten Drama erscheinen. So wird z. B. jener Wasserträger, welcher den Jüngern das Lokal für das Passamahl zeigen soll, zu einem bloßen Werkzeug, welches einen ihm selbst unbewußten Dienst zu leisten hat, 14, 13 ff. Diese hart an Determinismus grenzende Linie wird bei Matthäus wieder erweicht, indem dort, 26, 18, der Wasserträger ein zum voraus bekannter Mann (*τὸν δεῖνα*) wird; und auch Lk. 22, 11 bringt durch Weglassung des *μου* in der an ihn auszurichtenden Frage eine unbestimmtere Note hinein.

Gleich wie dieser neutrale Hausbesitzer stehen auch die Feinde Jesu unter dem Vorzeichen des von Gott aus planmäßig geleiteten

Geschehens. Wohl mag man aus der Dissonanz zwischen dem Beschluß der Hohenpriester, Jesus nicht am Feste zu verhaften, und dem tatsächlichen Verlauf der Dinge, Mk. 13, 1 ff., auf verschiedene Quellen schließen[1]. Wollte der Redaktor Markus aber nicht durch das Stehenlassen dieser Gegensätze bewußt betonen, daß die Gegner Jesu wohl einen Beschluß fassen konnten, aber doch nichts anderes zu tun imstande waren, als einen fremden, ihrem eigenen Willen entgegengesetzten Entscheid durchzuführen? Können sie doch erst dann zum Zuge kommen, wenn die von Gott bestimmte „Stunde" gekommen ist, 14, 41! Auf der gleichen Linie steht nicht nur das Wann, sondern auch das Wie der Verhaftung Jesu, nämlich wie wir sahen, in der Art einer Räuberverhaftung, 14, 48 f. Die Feinde Jesu sind auch bei ihrer Verurteilung des Gefangenen nicht frei in ihrer Entscheidung, sondern hängen vom Schweigen und Reden Jesu ab, der sich ihnen in die Hände gibt, 14, 61 ff. Die Verhöhnung Jesu, 14, 65, im Anschluß an Jes. 50, 6 zeigt wieder, daß die Feinde nicht ihren eigenen Willen tun, sondern gebunden sind.

Aber auch das Handeln der Jünger Jesu steht unter dem gleichen Vorzeichen. Das zeigt sich an der Person des Petrus am augenfälligsten. Gerade er, der mit aller Begeisterung bereit ist, mit seinem Herrn in den Tod zu gehen, 14, 31, führt nicht das aus, wozu er sich entschieden hat, sondern tut das, was Jesus ihm vorausgesagt hat, 14, 30. Warum bringt Markus im Unterschied zu Matthäus und Lukas das *zweimalige* Krähen des Hahnes, bevor Petrus dreimal verleugnet hat? Ist das einfach novellistische Ausmalung? Oder unterstreicht nicht gerade dieser Zug das Mächtigsein des fremden Willens über Petrus, welcher nicht schon durch den ersten Hahnenschrei sich warnen läßt, sondern erst nach dem zweiten entdeckt, was er getan hat, 14, 72? In die gleiche Richtung weist, daß bei der Ankündigung des Verrates der Verräter nicht verwarnt, ja nicht einmal genannt wird, sondern daß einfach unter Hinweis auf die Schrift, 14, 18. 21, der kommende Verrat vorausgesagt und höchstens noch beigefügt wird, es wäre besser, daß dieser Mensch nicht geboren wäre.

Die *zweite* Berührung mit dem Gottesknecht zeigt sich bei der Frage, worin der alles bestimmende Wille Gottes besteht. Hier konzentriert sich alles auf die Person Jesu. Daß auch sein Ergehen zunächst ganz unter dem Vorherwissen und dem Vorherwollen Gottes steht, zeigt noch einmal das einzige ausführliche Zitat in der Passionsgeschichte des Markus: „Jesus spricht zu ihnen: Ihr alle werdet an

[1] M. Dibelius, Formgeschichte, S. 180 f.; R. Bultmann, Synoptische Tradition, S. 282; 297 ff.

mir Ärgernis nehmen, denn es steht geschrieben: ich werde den Hirten schlagen und die Schafe werden zerstreut werden", 14, 27. Dieses Zitat aus Sach. 13, 7, das zugleich die Erinnerung an die irregegangenen Schafe von Jes. 53, 6 weckt, zeigt aber auch, daß dieses Vorherwissen und Vorherwollen Gottes auf das Leiden Jesu hinzielt. Jesu Sterben ist in Gottes eigenem Willen verankert. Davon redet nun ganz deutlich die Szene in Gethsemane, 14, 32 ff., wo der Hirte sich scharf von seiner Herde abhebt.

Hier steht Jesus als der einzige da, der einen klaren, eigenen Willen frei zum Ausdruck und zum Durchbruch bringt. Während die andern sich von ihren Schwächen treiben lassen und schlafen, wacht er und ist bereit für das Kommende. Er sagt ausdrücklich Ja zum Leiden. Er sagt Ja, weil es die Antwort ist auf den Willen Gottes. Der Kelch und die Stunde, um deren Vorübergehen Jesus zunächst bittet, ist ja der von Gott kredenzte Kelch und die von Gott bestimmte Leidensstunde 14, 35. 41. Indem aber Jesus das im Willen Gottes begründete Leiden bejaht, wird zugleich auch die ganze Passion als in Gottes Willen begründet verkündet. Das ist es, was wir schon in Jes. 53 als einen entscheidenden Leitgedanken fanden: Das Leiden des Gottesknechtes wird nicht erst nachträglich von Gott angenommen, sondern war schon zum vornherein von Gott gewollt und beabsichtigt. Der *Gottesknecht ist a priori zum Leiden erwählt.* Leiden und Gottesknecht gehören zusammen.

So kommen wir zum *Dritten:* aus welcher Absicht heraus läßt Gott dieses Leiden nicht nur zu, sondern will er es so haben? Es ist nun unsere Aufgabe, dies an den Texten der Passionsgeschichte abzulesen. Dabei gehen wir von der bekannten Beobachtung aus, daß Jesus in den einzelnen Perikopen immer im Gegenüber mit bestimmten Gegen- oder Mitspielern geschildert ist: Jesus und Judas, Jesus und Petrus, Jesus und die Hohenpriester, Jesus und Pilatus, usw. Wir tun dabei den Texten keine Gewalt an, wenn wir diese Gegenüberstellung nicht nur als stilistischen Kontrast verstehen etwa in dem Sinne, daß Jesus als der Gerechte sich vor den andern, den Ungerechten auszeichnet, wie dies vor allem bei den jüdischen Märtyrergeschichten geschildert wird, sondern wenn wir zum vornherein auch nach der theologischen Bedeutung dieses Gegenüber fragen. Wir betrachten also nicht nur Jesus allein, sondern sein Verhältnis, seine Beziehung zu seiner Umwelt.

Soweit ich sehe, greift nicht einmal Lohmeyer, der sonst doch die Passionsgeschichte vom Gottesknecht her beleuchtet sieht, die *Barabbas*geschichte für diesen Zusammenhang auf. Meistens wird der

Skopus dieser Erzählung darin gesehen, daß Jesus als der Gerechte dem Ungerechten, Barabbas, hintangesetzt wird und daß die Juden sich mit der Schuld für den Tod an ihrem König belasten[1]. Aber es scheint mir, daß diese Interpretation des Markustextes allzusehr von den Parallelen bei Matthäus und Lukas, die solche Tendenzen in den Vordergrund schieben, beeinflußt ist. Darum ist es nötig, den ursprünglichen Faden bei Markus wieder sichtbar werden zu lassen. Für die Einzelheiten der vielen historischen, rechtlichen und literarischen Fragen, die durch diese Geschichte aufgeworfen werden, verweisen wir auf die Kommentare und beschränken unser Interesse auf die theologischen Tendenzen.

Wir gehen aus vom Sondergut des Matthäus und Lukas, welches das Interesse dieser Darsteller verrät. Matthäus bietet zwei Einschübe in den Markustext, die Fürbitte der Frau des Pilatus für Jesus, 27, 19, und die Feststellung der Schuld der Juden am Tode Jesu durch das Händewaschen des Pilatus, 27, 24 f. Die leitende Tendenz ist keine andere als die, Jesus als den Gerechten darzustellen. Wenn dem Eingreifen der Frau kein Erfolg beschieden ist, so liegt das an der Unnachgiebigkeit der Juden, welche die volle Verantwortung für den Tod ihres Königs übernehmen, V. 25. Dabei dient die Gestalt des Barabbas zur Staffage, um die Gerechtigkeit Jesu und das Unrecht der Juden noch schärfer zu beleuchten. Aber noch eine andere Beobachtung ist wichtig. Die Verhandlung vor dem Statthalter ist bei Matthäus eine eigentliche Gerichtsszene, bei der Pilatus, wenn auch schlecht, seines Richteramtes waltet. Der Richterstuhl wird genannt, V. 19. Pilatus wäscht die Hände in der Form der richterlichen Handlung, die nach Deut. 21, 6–8 bei einem von unbekannten Tätern begangenen Mord vorgeschrieben ist, V. 24. Dem entspricht auch der ganze Rahmen der Erzählung. Die Hohenpriester und die Ältesten haben Jesus zu Pilatus geführt, damit dieser ihn zum Tod verurteile, 27, 1 f., und Pilatus stellt ein richterliches Verhör an, 27, 11–14. Nun stößt nach V. 15. 17 die Volksmenge dazu, während die Gerichtsverhandlung ihren Lauf nimmt, V. 19. So wird in die primäre Gerichtsverhandlung die sekundäre Frage der Amnestie hereingebracht.

Noch deutlicher stellt Lukas die Barabbasepisode in den gerichtlichen Rahmen. Nach ihm beginnt, anders als die Textverteilung in

---

[1] R. Bultmann, Synoptische Tradition, S. 306; F. Hauck, Das Evangelium des Markus, 1931, z. St.; E. Klostermann, Das Markusevangelium, 4. Aufl., 1950, z. St.; J. Schniewind, Das Evangelium nach Markus, 4. Aufl., 1949, z. St.; E. Lohmeyer, Markusevangelium, z. St.; Gottesknecht und Davidsohn, S. 61 f.

der Huck-Lietzmannschen Synopse es meinen läßt, der Abschnitt schon mit 23, 13 ff. Pilatus ruft nach vollzogener Untersuchung, V. 14, die Volksführer und die Menge zusammen, um ihnen seinen richterlichen Entscheid zu verkünden. Auch wenn er dann dem Volke nachgibt, so verkündet er seinen Entscheid doch mit dem terminus technicus der Gerichtssprache: „*ἐπέκρινεν*", d. h. „er fällte den Gerichtsentscheid, daß ihrem Begehren stattgegeben werde", V. 24. Barabbas taucht erst nachträglich in der Verhandlung auf, die Angaben über ihn werden nachgeholt, V. 18 f. Noch viel stärker als bei Matthäus dient er, auch wenn er V. 25 noch einmal genannt wird, als Hintergrund, vor welchem Jesus als der Gerechte dasteht, vgl. V. 14. 15. 22.

Ein ganz anderes Bild findet sich nun bei Markus. Schon der äußere Rahmen der Erzählung ist anders. Wohl geht, wie bei Matthäus, die Auslieferung an Pilatus und die Befragung durch diesen voraus, Mk. 15, 1. 2. 5. Aber mit V. 6 ff. wechselt die Szene. Wir finden in der Fortsetzung keinen einzigen Ausdruck mehr, der auf eine Gerichtsszene schließen läßt. Das Volk kommt ausschließlich wegen der Osteramnestie zu Pilatus hinauf, 15, 8[1]. Dieser hat nur noch das Volk als Verhandlungspartner, nicht mehr die Hohenpriester und Ältesten, wie dies bei Lukas deutlich und bei Matthäus weniger deutlich der Fall ist. Der Abschnitt 15, 6 ff. hat also nicht mehr die Verurteilung Jesu, sondern die Begnadigung eines Gefangenen zum Hauptthema[2]. Das zeigt sich schon an dem sofort aufgenommenen und viermal verwendeten Ausdruck *ἀπολύειν*[3], der den ganzen Zusammenhang beherrscht, V. 6. 9. 11. 15.

---

[1] Die Lesart *ἀναβάς* ist allein richtig. Sie ist nicht nur besser bezeugt (B ℵ. D a c f f² 1 vg boh sah) als die Lesart *ἀναβοήσας* (ACW*Θ*lφ 𝔎 sy^{sp}), sondern wird auch durch das von Matthäus übernommene aber abgeschwächte *συνηγμένων* 27, 17, inhaltlich bestätigt. Die zweite Lesart, welche bei Markus, wie Lagrange mit Recht feststellt, eine Banalität wäre, entstand unter dem Einfluß des *ἀνέκραγον* Lk. 23, 18, das in völlig anderer Situation gesagt ist. Die in den Kommentaren angeführten Parallelen eines Schwankens zwischen *ἀναβάς* und *ἀναβοήσας* sind von weniger großer Bedeutung.

[2] Diesen Punkt betont zwar auch Schniewind (S. 195 unten), wenn er sagt, die Verurteilung durch Pilatus schwinge um die Frage, ob Barabbas oder Jesus *frei gegeben* werden solle. Er geht aber nicht auf die sich daraus ergebenden Konsequenzen ein.

[3] Ob damit die Freilassung eines Verurteilten, also die indulgentia, oder das Niederschlagen des Verfahrens gegen einen Untersuchungsgefangenen, die abolitio gemeint ist, kann angesichts der offenen historischen Probleme unentschieden bleiben. Das Wort kann beides bedeuten. Doch wird wohl die Vermutung von Lagrange, es handle sich um die abolitio, zu Recht bestehen, vgl. M.-J. Lagrange, Evangile selon Saint Marc, 1947, S. 414; vgl. auch Lohmeyer, Markusevangelium S. 337.

Wenn wir die Einschübe des Matthäus und Lukas wieder ausflechten, tritt uns bei Markus die gradlinige Erzählung entgegen, die sich streng auf die beiden Kandidaten für die Freilassung, auf Barabbas und Jesus konzentriert. Der mit überraschender Selbstverständlichkeit[1] eingeführte Barabbas wird dabei an erster Stelle genannt. Der aufrührerische Zelote hat vom harten römischen Prokurator nichts anderes als den Tod zu erwarten, und zwar möglicherweise die Kreuzigung, welche gegen die Aufrührer oft verwendet wurde. Die praktisch einzige Möglichkeit, frei zu werden, die Begnadigung, wird sofort wieder in alle Ferne gerückt, indem Pilatus von sich aus[2] Jesus zur Begnadigung vorschlägt, und zwar nicht wie bei Matthäus als Alternative zu Barabbas. Das Gespräch zwischen Pilatus und dem aufgehetzten Volke zeigt zwar die Verantwortung der Juden, die feige Haltung des feilschenden Prokurators und die Schuldlosigkeit Jesu. Aber all das sind nur Nebengeräusche, die den Hauptgedanken unterstreichen. Das Gespräch zielt in seinen knappen und mehr nur andeutenden Formulierungen auf den Schlußvers hin, welcher das Ergebnis der ganzen Amnestieverhandlungen zusammenfaßt: Barabbas wird begnadigt, Jesus hingegen zur Hinrichtung ausgeliefert. Worin liegt nun der Sinn dieser Darstellung? V. 15, der Schlüssel zum ganzen Abschnitt, zeigt es: Da wird der Ausgang der beiden, die sich gegenüberstanden, kurz und knapp festgestellt: Der eine, der von Aufruhr und Mord herkommt, und der darum zum Tode gehen sollte, geht in die Freiheit. Der andere, der Gerechte, der zum Leben gehen sollte, wird dem Tode überliefert. Wenn wir nun den ganzen Abschnitt nicht nur als anspruchslose Erzählung, sondern als bewußt gestaltete Botschaft zu erfassen suchen, dann steht V. 15 unter dem Vorzeichen der Stellvertretung, wie sie schon in Jes. 53 ausgesagt ist. Barabbas geht darum in die Freiheit, weil Jesus dessen Los auf sich selbst nimmt. Das ist der „de facto"-Schriftbeweis des Markus. Darum genügt ihm der Hinweis auf das an zentraler Stelle auftauchende *παραδοθῆναι*, V. 1. 10. 15., um das ganze Kapitel Jes. 53 anklingen zu lassen, vgl. 53, 6. 12. Diese zarte, aber in sich geschlossene Darstellung des Markus wird nun eben bei Matthäus und Lukas durch deren Einschübe zugunsten einer anderen Interpretation zerstört.

In ähnlicher Weise wie das Verhältnis zwischen Jesus und Barabbas ist nun auch das Verhältnis zwischen Jesus und *Petrus* zu ver-

[1] Vgl. den bestimmten Artikel: *ὁ λεγόμενος Βαραββᾶς* und: *ἐν τῇ στάσει.*

[2] Aus welchen Gründen (Spott über den König der Juden? Absicht, dem Entscheid über Jesus zu entrinnen? o. a.), sei offen gelassen.

stehen, 14, 53–72. Welches ist die Absicht bei der Verflechtung der Berichte über die Verleugnung des Petrus und über das Bekenntnis Jesu? Liegt sie nur im herausgearbeiteten Kontrast des Gerechten und Treuen zum fallenden Ungetreuen? Warum wird das Versagen des Petrus, der doch der Führer des Jüngerkreises ist, so bloßgelegt? Wir dürfen uns nicht einfach mit der Auskunft begnügen, daß Petrus nach der Auferstehung Jesu wieder als Jünger eingesetzt wird und sich dann auch besser bewährt. Wir dürfen erwarten, daß schon die Passionsgeschichte, ja unser Abschnitt selbst einen Hinweis auf die rechte Antwort gibt. Liegt diese nun aber gerade nicht darin, daß Jesus als der leidende und bekennende Gottesknecht nicht nur für sich, sondern gerade für die andern bekannt hat? In der Verschlingung der beiden Wege des Petrus und Jesu wird gerade gesagt, daß das Bekennen Jesu auch das Versagen des Petrus deckt und trägt, daß Jesus also auch „für" Petrus bekennt. Ein Blick auf die Parallelen bestätigt diese Überlegung. Matthäus hält sich einfach an Markus. Lukas läßt das gegenseitige Durchdringen der Verleugnung des Petrus und des Bekenntnisses Jesu zugunsten einer „bessern" Anordnung des Stoffes fallen, wohl wieder, weil er den Sinn nicht ganz verstanden hat. Das Johannesevangelium hingegen verstärkt die Tendenz des Markus ganz erheblich. Einmal wird das Bekenntnis Jesu vor Hannas durch die dreimalige Verleugnung des Petrus eingerahmt, 18, 15–18. 19–24. 25–27. Sodann stellt schon die Erinnerung an das Wort des Kaiphas, daß es besser sei, wenn ein Mensch „für das Volk" sterbe, Joh. 18, 14, die Beziehung zwischen Petrus und Jesus in ein bestimmtes Licht. Dann schlägt auch in V. 21 der paradoxe Hinweis Jesu, Hannas solle die Hörer Jesu über dessen Lehre befragen, eine sonderbare Brücke zu Petrus, der gerade als der nächste Hörer Jesu nicht selbständig zeugt, sondern durch das Zeugnis Jesu getragen werden muß.

Eine enge Verbindung zwischen dem Gottesknecht und dem Leiden Jesu, und zwar nicht nur in sachlicher, sondern auch wörtlicher Hinsicht, findet sich an ganz hervorragender Stelle in der Passionsgeschichte, in den *Abendmahlsworten*[1]. Da hier die Beziehung weniger umstritten ist, können wir uns auf einige besondere Fragen beschränken.

[1] Die neueste Literatur über das Abendmahl ist zusammengestellt bei J. Jeremias, Die Abendmahlsworte Jesu, 2. Aufl. 1949, S. 5 ff. Über den Zusammenhang mit dem Gottesknecht vgl. O. Cullmann, Serviteur, S. 27; E. Lohmeyer, Gottesknecht und Davidsohn, S. 59; Markusevangelium, S. 308; H. W. Wolff, S. 64 ff.; J. Jeremias, Abendmahlsworte, S. 107 ff.; ThW., V., S. 708, 14 ff.; 712, 34 ff.

Die Aussage „(*τὸ αἷμα . .) τὸ ἐκχυννόμενον ὑπὲρ πολλῶν*", Mk. 14, 24, ist an Jes. 53 orientiert. *Ἐκχύννειν αἷμα* ist eine von der LXX abweichende Übersetzung von Jes. 53, 12: „הֶעֱרָה לַמָּוֶת נַפְשׁוֹ"[1]. Mit der LXX geht auch das *ὑπέρ* nicht zusammen. Diese gibt den im hebräischen Text mit andern Mitteln zum Ausdruck gebrachten Gedanken der Stellvertretung durch *περί*, V. 4. 10, *διά* ,V. 5. 12, oder auch durch Dativkonstruktion wieder, V. 6. 11. – Mt. 26, 28 lehnt sich wieder an die LXX an, indem dort *περί* an Stelle von *ὑπέρ* geboten wird.

Der Semitismus *πολλοί* entspricht dem hebräischen „רַבִּים, הָרַבִּים", ist also im inklusiven Sinne („Gesamtheit" im Gegensatz zu den Wenigen) und nicht exklusiv („Viele" im Gegensatz zu Allen) zu verstehen[2]. Im Lichte von Jes. 42, 4; 49, 6, vor allem aber 52, 15 ist der Horizont der „Vielen" von Jes. 53, 11. 12 (der Knecht wird Vielen Gerechtigkeit schaffen, er trägt die Sünden der Vielen) auf die Völkerwelt auszuweiten. Die von Jeremias angeführten Parallelen aus dem vorchristlichen Judentum und dem NT. legen es nahe, auch in den Abendmahlsworten diese Linie auszuziehen[3].

Es stellt sich die Frage nach dem Alter dieser Gottesknechtstradition in den Abendmahlsworten. Das semitische und damit auf Jes. 53 hinweisende *πολλοί* findet sich nur in der Markustradition, nämlich zunächst Mt. 26, 28 und dann auch Joh. 6, 51 b, das eine Verknüpfung der synoptischen und paulinischen Abendmahlsworte darstellt[4]. Hier wird das *πολλοί* sinngemäß in der johanneischen Art auf „alle Völker" bezogen: „Und das Brot das ich geben werde, ist mein Fleisch für das Leben der Welt." Die von Markus sich abhebende lukanisch-paulinische Tradition hat statt des eindeutig auf Jes. 53 weisenden *πολλοί* die zweite Person der angeredeten Jünger: „Dies ist mein Leib der *für euch* dahingegeben ist", Lk. 22, 19[5], und: „in meinem Blute, das *für euch* vergossen ist", Lk. 22, 20, sowie 1. Kor. 11, 24: „Dies ist mein Leib *für euch*". Sollen wir angesichts des Fehlens von *πολλοί* schließen, daß Lukas und Paulus keine Verbindung zu Jes. 53 haben? Das geht nicht an. Zwar könnte noch die Tatsache, daß Lk. 22, 20 durch *τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυννόμενον* wieder auf Jes. 53, 12 hinweist, als Einwirkung des Mar-

[1] Die LXX verwendet den sonst in der Passionsgeschichte wichtigen Ausdruck: *παρεδόθη εἰς θάνατον ἡ ψυχὴ αὐτοῦ.*

[2] J. Jeremias, Abendmahlsworte, S. 91–93.

[3] J. Jeremias, Abendmahlsworte, S. 91 ff.; 108 ff.

[4] Vgl. meine Arbeit: Ignatius von Antiochien und das Johannesevangelium, Abhandlungen z. Theologie d. A. und NT.s, 1949, S. 78 f.

[5] Wir nehmen den längern Text als ursprünglich an.

kustextes erklärt werden. Aber nun hat auch Paulus, auch wenn er die „Vielen" nicht zitiert, den entscheidenden Gedanken der Stellvertretung. Die rudimentäre Form des Ausdruckes *τὸ σῶμα τὸ ὑπὲρ ὑμῶν* kann nicht einfach damit erklärt werden, daß der Stellvertretungsgedanke ein dem Paulus geläufiges Einschiebsel in die überlieferte Formel darstelle. Gerade das Fehlen der Parallelität zum Weinwort bezeugt, daß der für liturgische und poetische Formen empfindliche Paulus sich hier durch eine ihm überlieferte Tradition gebunden weiß. Ferner ist auf die Parallele 1. Kor. 15, 3 hinzuweisen, wo Paulus die Botschaft von der Auferstehung Christi als alte Tradition weitergibt[1]. Dort ist der Stellvertretungsgedanke kein nachträgliches Interpretament, sondern gehörte schon als fester Bestandteil der Tradition an, was durch ein besonderes Zitat aus Jes. 53, 5 („für unsere Sünden") belegt wird.

Der Wechsel von *πολλοί* zu *ὑμεῖς* findet seine Erklärung in der heidenchristlichen Umwelt, in welcher Paulus seine Tradition übernommen hat. Bei Markus, der eine ganze Reihe von Semitismen in den Abendmahlsworten aufweist[2], kann das *πολλοί* als Semitismus stehen bleiben. Die Erinnerung an das hebräische „רַבִּים" schützt das Verständnis im Sinne der allumfassenden Gesamtheit. In einer vom AT. weiter entfernten Umgebung, die *πολλοί* im einschränkenden Sinne (Viele, aber nicht Alle) verstand, fiel dieser Schutz dahin. Darum ist die freie Wiedergabe des zweideutigen *πολλοί* durch *ὑμεῖς* eine sinngemässe Übersetzung für die Heidenchristen. Ein Beweggrund für den umgekehrten Vorgang wäre kaum zu finden.

So können wir schließen, daß schon in der vorpaulinischen Tradition der Abendmahlsworte der stellvertretend leidende Gottesknecht bekannt war, und zwar auch in einer Weise, die indirekt über die Sprachgrenze der aramäischen Gemeinde zurückführt. Darum ist für unsern Zusammenhang nicht von Wichtigkeit, ob Markus oder Paulus die ältere Form der Tradition bietet. In beiden Fällen werden wir sehr weit zurückgeführt. Wenn wir noch an die Zähigkeit liturgischer Formeln bei der Bewahrung einzelner Bestandteile in Betracht ziehen, so legt sich die Annahme nahe, daß der Einfluß des Gottesknechtsgedankens auf die Abendmahlsworte mindestens in der ältesten Urgemeinde, wenn nicht schon bei Jesus selbst, stattgefunden hat.

---

[1] Vgl. *παρέλαβον* und *παρέδωκα* 1. Kor. 11, 23 mit den identischen Ausdrücken 1. Kor. 15, 3.

[2] Vgl. J. Jeremias, Abendmahlsworte, S. 88 ff.

c) Gottesknecht und Gerechter

Gegen die Interpretation des Markustextes vom leidenden Gottesknecht her kann ein Einwand erhoben werden. Man kann sagen, die spätjüdische Lehre vom Leiden des Gerechten, welches zugleich auch sühnenden Charakter trägt, genüge vollständig zur Erklärung der Leidensgeschichte. Dabei kann auf die große Rolle von Psalm 22, wo das Leiden des Gerechten geschildert ist, verwiesen werden.

Dieser Einwand hat seine relative Berechtigung, trifft aber das Problem nicht, da er ein falsches Entweder-Oder stellt. Selbstverständlich wirkt die spätjüdische Vorstellung vom leidenden und für sein Volk sühnenden Gerechten auch in der evangelischen Tradition nach. Aber gerade die entscheidende Aussage über die Bedeutung des Leidens Jesu läßt all das hinter sich, was im Spätjudentum als Ansatz dazu anzusprechen wäre, so daß nicht mehr von einer quantitativen Steigerung, sondern von einer qualitativen Veränderung geredet werden muß. Das ist an einem Vergleich zwischen den spätjüdischen und neutestamentlichen Aussagen zu zeigen. Wir greifen aus der Zahl der Stellen, die von einem Sühneleiden des Gerechten für sich selbst, für sein Volk und vereinzelt sogar für die Welt reden[1], nur diejenigen heraus, deren Anklänge an die Theologie des Markus am deutlichsten sind. Es sind dies zwei Aussagen aus 4. Makkabäer, jener hellenistisch-jüdischen Rede über den Leitsatz, daß die fromme Vernunft die Triebe beherrscht.

4. Makk. 6, 27 haben wir das Gebet des greisen Priesters Eleazaros, der wegen seiner Weigerung, Schweinefleisch zu essen, grausam gefoltert und auf brennendem Feuer geröstet wird. Dabei sagt er: „Du o Gott weißt es: ich hätte mich retten können, aber unter des Feuers Qualen sterbe ich um des Gesetzes willen (*διὰ τὸν νόμον*). Sei gnädig deinem Volke, laß dir genügen die Strafe, die wir um sie erdulden (*ἀρκησθεὶς τῇ ἡμετέρᾳ ὑπὲρ αὐτῶν δίκῃ*). Zu einer Läuterung laß ihnen mein Blut dienen und als Ersatz für ihre Seele (*ἀντίψυχον αὐτῶν*) nimm meine Seele."

Der Märtyrertod hat hier für das Volk sühnende Wirkung, er geschieht *ὑπέρ* die Seele der andern. Zu beachten ist, daß diese Formulierung in der LXX Jes. 53 nicht vorkommt, aber im NT. eine große Rolle spielt.

4. Makk. 17, 20 ff. wird das Martyrium der sieben Söhne und deren Mutter, welche alle auf grausige Weise hingerichtet wurden, folgen-

[1] Vgl. die Zusammenstellung bei E. Stauffer, Die Theologie des NT.s, 4. Aufl., 1948, S. 311; Strack-Billerbeck II, S. 274 ff.; 279 ff.

dermaßen beurteilt: „Diese um Gottes willen Geheiligten sind nun geehrt, nicht nur mit dieser himmlischen Ehre, sondern auch dadurch, daß um ihretwillen (*δι' αὐτούς*) die Feinde über unser Volk keine Macht mehr hatten, der Tyrann bestraft und das Vaterland geläutert wurde (*καθαρισθῆναι*), sind sie doch gleichsam ein Ersatz geworden für die Sünden des Volkes (*ἀντίψυχον τῆς τοῦ ἔθνους ἁμαρτίας*). Durch das Blut (*διὰ τοῦ αἵματος*) jener Frommen und ihren zur Sühne dienenden Tod (*τοῦ ἱλαστηρίου τοῦ θανάτου*) hat die göttliche Vorsehung das vorher schlimm bedrängte Israel gerettet".

Hier könnten wir eine noch nähere Beziehung zu Markus finden: Der Märtyrer befreit durch sein Leiden das Volk und läutert es, d. h. er verschafft ihm Sündenvergebung. Noch wichtiger aber ist die letzte Aussage: die göttliche Vorsehung steht handelnd und rettend über dem Märtyrer, dessen Tun in Gott hineingenommen wird.

Sind solche Stellen nicht eine genügende Erklärung für das stellvertretende Leiden Jesu als des Gerechten, ohne daß wir Deuterojesaja heranzuziehen brauchen?

Auf diese Frage ist zu antworten:

1. Sinn, Stellung und Wirkung des Leidens sind bei Markus und Deuterojesaja einerseits und im 4. Makkabäerbuch andererseits deutlich zu unterscheiden. Der Gerechte des Spätjudentums ist der Mann des Gesetzes. Eleazaros und die Mutter mit ihren sieben Söhnen sterben wegen ihrer Gesetzestreue, welche aber im Spätjudentum als Weg zur Gerechtigkeit vor Gott gilt. Dabei schafft der Märtyrertod Sühne für die eigenen Sünden des Märtyrers. Erst wenn diese erreicht ist, kann das überschüssige Leiden andern zu Gute kommen. Wenn wir die übrigen jüdischen Stellen herbeiziehen würden, träte das stellvertretende Leiden des Märtyrers noch viel stärker als eine bloße Nebenwirkung hervor. Gerade der Gedanke aber, daß das stellvertretende Leiden des Gottesknechtes nicht etwas Zusätzliches, sondern das Wesentliche ist, stellt das Markusevangelium gegenüber diesen spätjüdischen Parallelen in die besondere Nähe von Jes. 53.

2. Ähnlich steht es mit der Vorsehung, welche sich des Leidens des Gerechten bedient. Wohl tönt es ähnlich wie bei Jes. 53 und Markus, wonach Gott selbst durch seinen Knecht seine Pläne durchführt. Und doch ist der entscheidende Unterschied da. Das Leiden der sieben Söhne ist gleichsam ein zufällig gewordenes Faktum, und erst hintendrein bedient sich die göttliche Vorsehung seiner, um das Volk zu erlösen. Die Zielstrebigkeit der Vorsehung beschränkt sich auf die Ausnützung des vorhandenen Leidens. Gar nicht im Blickfeld vorhanden ist aber die Aussage, welche Markus und Jes. 53 so eng

miteinander verbindet, daß nämlich Gott seinen Knecht planmäßig ins Leiden hineinführt, ja schon zum Leiden erwählt hat. Diese Teleologie des Leidens fehlt in 4. Makk. Sie ist aber der Schlüssel zum Verständnis des Todes Jesu bei Markus, und dieser Schlüssel liegt, wie wir sahen, in Jes. 53.

3. Wohl trägt das Bild des Gerechten im Spätjudentum auch gelegentliche Züge aus Deuterojesaja[1], vgl. etwa den Gedanken der Stellvertretung in den genannten Makkabäerstellen[2], dann auch Sap. Sal. 2; 5, vor allem aber das Henochbuch, wo der Menschensohn, der zugleich den Titel „Der Gerechte" trägt, sicher auf Grund von Jes. 42, 1 meistens der „Auserwählte" heißt und immer mit den Zügen aus Jes. 42; 49; 52 f. geschildert wird[3]. Das könnte zur Folgerung führen, der Gottesknechtsgedanke sei einfach als Anhängsel zur Lehre vom leidenden Gerechten in die christliche Gemeinde hineingekommen, wo er dann weiter wachsen konnte. Dem steht aber eine wichtige Beobachtung entgegen. Es ist als sicher anzunehmen, daß der Menschensohntitel Jesu neben Dan. 7, 13 stark vom Henochbuch beeinflußt ist. Im Unterschied zu Henoch aber, wo der Menschensohn keine Leidens-, sondern nur Herrlichkeitszüge trägt, gehört das Leiden wesentlich zum neutestamentlichen Menschensohn, vgl. z. B. Mk. 8, 31; 9, 9. 12. 31; 10, 33. 45; 14, 21. 41. 62. Aber diese Leidenszüge sind nun mit Zügen des Gottesknechtes von Deuterojesaja gezeichnet, vgl. „überliefern", 9, 31; 10, 33; „schlagen, verspotten", 10, 33; 14, 61 ff. Dagegen vermeidet Markus durchgehend, Jesus den „Gerechten" zu nennen. Das bedeutet doch ein bewußtes Herausgreifen der Vorstellung vom leidenden Gottesknecht, wie es nur in direkter Abhängigkeit von Deuterojesaja möglich ist[4].

4. Einen letzten Hinweis bringen die neun Stellen bei Markus, wo expressis verbis auf die Schrift verwiesen wird. Nicht weniger als zwei Drittel davon beziehen sich auf Jesaja: Mk. 1, 2 (Jes. 40, 3); 7, 6 (Jes. 29, 13); 11, 17 (Jes. 56, 7), ferner die Schriftbeweise, die sich, wie wir gesehen haben, auf den 2. Jes. beziehen: Mk. 9, 12; 14, 21; 14, 49. Nur die drei übrigen Schriftbeweise zielen auf andere alttestamentliche Stellen: Mk. 9, 13 auf Elia; Mk. 14, 27 zitiert Sach.

---

[1] Vgl. dazu H. W. Wolff, Jes. 53, S. 42 ff.

[2] Vgl. H.-W. Surkau, Martyrien in jüdischer und frühchristlicher Zeit, FRLANT. 1938, S. 60–65.

[3] Die Belege siehe bei J. Jeremias, ThW., V., S. 686 ff.

[4] Nach L. Goppelt, Typologie, S. 125 ff., gibt vor allem der Gottesknechtsgedanke Klarheit und Gewißheit über das Leiden und Sterben Jesu. Aber die Überschrift des betreffenden Abschnittes: „Der leidende Gerechte, der viele gerecht macht" zeigt, daß Goppelt den Gottesknechtsgedanken doch wieder nur als eine Variation zur Lehre vom Gerechten versteht.

13, 7, und Mk. 12, 10 führt Psalm 118, 22 f. an. Diese starke Orientierung am Jesajabuch zeigt deutlich, daß der Gottesknechtsgedanke nicht auf dem Umweg über die spätjüdische Theologie, sondern direkt aus den Gottesknechtsliedern erhoben ist.

5. Es ist nun aber noch einmal der Unterschied zwischen Markus einerseits und Lukas-Matthäus andererseits zu beachten. Wir haben gesehen, daß die beiden letzteren die straffe Linie des Markus lokkern, was an verschiedenen Einzelheiten an den Tag trat, wie z. B. am Schriftbeweis Mk. 14, 21[1]; 14, 48 f.[2], an der Verhöhnung durch den Hohen Rat[3] und am Hahnenschrei[4]. Diese Lockerung scheint ein Gefälle vom Gedanken des Gottesknechtes zum Gedanken des leidenden Gerechten aufzuweisen, indem Matthäus und Lukas, wenn auch nur durch den Mund von Heiden, Jesus einen „Gerechten" nennen: Matthäus durch die Frau des Pilatus, 27, 19, und durch Pilatus selbst, 27, 14[5], Lukas durch den Hauptmann unter dem Kreuz, 23, 47[6]. Bei Lukas ist noch zu buchen, daß aus dem „vornehmen" (Markus) und „reichen" (Matthäus) Joseph von Arimathia ein „guter und gerechter Mann" wird Lk. 23, 50[7].

Diese Änderungen sind nicht so zu deuten, als hätten Matthäus und Lukas eine ältere Tradition als diejenige des Markus aufgenommen. Denn an den meisten Stellen kann der Gottesknechtsgedanke nicht als formale Zutat des Markus verstanden werden, da er die Triebkraft bei der Entstehung dieser Perikopen war. So gehört die Markustradition mit dem leidenden Gottesknecht zur älteren Schicht, während die Darstellungen des Matthäus und Lukas als sekundäre Erweiterungen zu werten sind.

Zur Abrundung des Bildes werfen wir anhangsweise noch einen Blick auf die Passionsgeschichte des 4. Evangelisten, welcher in seiner Weise an andern Orten auch Formelgut über den Gottesknecht bewahrt hat[8]. Johannes nimmt viele Einzelzüge, die ursprünglich bei Markus auf den Gottesknecht hinwiesen, auf, stellt sie aber in ganz andern Zusammenhang: Jesu Hinweis, daß er öffentlich geredet habe, stellt nicht mehr den Gegensatz zu seiner Verhaftung wie eines Räubers dar, sondern wird zur Rechtfertigung über seine eigene Verkündigung, 18, 20 ff. Die Ohrfeige, welche Jesus vor dem Hohen Rat erhält, ist nicht mehr Anspielung auf Jes. 50, sondern ein „Ordnungsruf" wegen einer angeblich ungebührlichen Antwort,

---

[1] Vgl. oben S. 9. [2] Vgl. oben S. 8 [3] Vgl. oben S. 7 f.
[4] Vgl. oben S. 12. [5] Vgl. oben S. 14 [6] Vgl. oben S. 9 f.
[7] Vgl. oben S. 9.
[8] Vgl. J. Jeremias, ThW., V., S. 705, 30 ff.; H. W. Wolff, S. 79 ff.

18, 22. Im Verhör spielt der Gottesknecht, auch der Gottessohn, keine Rolle mehr, ja das ganze Verhör vor Kaiphas wird weggelassen, 18, 24. 28. Erst in den Verhandlungen vor Pilatus hinkt die Auskunft nach: Er muß sterben, weil er sich zum Gottessohn gemacht hat und unser Gesetz dies mit dem Tode bestraft, 19, 7. Vor Pilatus taucht zwar Barabbas noch auf, aber nur einmal, 18, 40. Es kommt nicht mehr zur Konfrontation zwischen Barabbas und Jesus. Pilatus stellt Jesus mit den Worten: „Sehet welch ein Mensch" allein dem Volke vor, 19, 5. Die Grablegung hat nichts mehr mit Jes. 53 zu tun, sondern geht ganz „nach der Sitte der Juden" vor sich, 19, 40. So sehen wir: das Johannesevangelium hat die bei Markus bewußt gewählten Züge zwar konserviert, hat aber ihre ursprüngliche Bedeutung abgestreift. Aus den einzelnen Bausteinen ist ein neuer Bau geworden. Das Gefälle von Markus zu Lukas und Matthäus hat sich weiter verschärft.

d) Gottesknecht und Gottessohn

Wenn schon die ganze Passionsgeschichte des Markus vom leidenden Gottesknecht durchzogen ist, warum fällt dann der Titel selbst nicht? Müßte er nicht gerade wenigstens an der vornehmsten Stelle, im Verhör vor dem Hohen Rat, wo doch die anderen Titel „Menschensohn, Christus, Gottessohn" auftauchen, ebenfalls erscheinen? Warum fehlt er? Diese Frage muß eine befriedigende Antwort finden, wenn nicht unsere ganze Untersuchung in der Luft hängen soll.

Die Antwort kann meines Erachtens gefunden werden. Sie ist darin zu suchen, daß hinter der Frage des Hohenpriesters: „Bist Du der Christus, der Sohn des Hochgelobten?" Mk. 14, 61, nichts weniger als die Frage nach dem Ebed Jahve steckt, daß also mit dem Gottes*sohn* der Gottes*knecht* gemeint ist!

Für den Beweis gehen wir aus von der Tatsache, daß die Vokabel *παῖς*, womit die LXX das hebräische „עֶבֶד" wiedergibt, nach zwei Seiten hin interpretiert werden kann und im Spätjudentum auch interpretiert worden ist[1]: erstens ist damit der seinem Herrn untergeordnete *Knecht* und zweitens der leibliche *Sohn* des Vaters gemeint[2]. Das wichtigste Beispiel, wo wir den Puls der Entwicklung des Begriffes „עֶבֶד" fühlen können, ist die aus dem ersten Jahrhundert vor Christus stammende, von einem griechisch reden-

---

[1] Vgl. J. Jeremias, ThW., V., S. 676, 33 ff.

[2] Diese Begriffsgabelung zeigt sich auch im NT.: Der *παῖς* des Hauptmanns von Kapernaum, Mt. 8, 6 ff., erscheint bei Lukas eindeutig als der „*δοῦλος* = Sklave", 7, 2 ff., und bei Johannes eindeutig als der „*υἱός* = Sohn", 4, 46 ff.

den, aber gesetzestreuen Juden geschriebene *Sapienta Salomonis*. Dort lehnen sich die Gottlosen gegen den ihnen Anstoß erweckenden Gerechten mit folgenden Worten auf, 2, 13–20:

13. Er rühmt sich, die Erkenntnis Gottes zu besitzen,
und nennt sich einen Knecht des Herrn (*παῖδα κυρίου*).
14. Er ward uns zum Vorwurf gegen unsere Gesinnung,
sogar sein Anblick ist uns lästig.
15. Sein Leben gleicht nicht dem der andern,
und absonderlich sind seine Pfade.
16. Als unecht gelten wir ihm,
er meidet unsere Wege wie Unrat,
Ei preist das Ende der Gerechten
Und prahlt mit Gott als seinem Vater.
17. Laßt uns doch sehen, ob sein Gerede wahr ist,
und abwarten, was für ein Ende es mit ihm nimmt.
18. Denn wenn der Gerechte ein Sohn Gottes ist (*υἱὸς θεοῦ*),
so wird er sich ja seiner annehmen
und ihn aus der Hand der Widersacher erretten.
19. Durch Hohn und Qual wollen wir ihn auf die Probe stellen,
damit wir seine Sanftmut kennen lernen
und seine Standhaftigkeit im Leiden prüfen.
20. Zu schmählichem Tod wollen wir ihn verurteilen;
denn nach seinen Worten wird ihm ja Schutz zuteil.

Zu diesem Abschnitt gehört sein Gegenbild Sap. 4, 20; 5, 1 ff., wo die Gottlosen im Endgericht zu ihrem eigenen Entsetzen die Erhöhung des von ihnen getöteten Gerechten mit ansehen müssen. In dem oben zitierten Text werden *παῖς* und *υἱός* promiscue gebraucht[1], wie das auch sonst in der Sapientia vorkommt, vgl. die Benennung der Israeliten als *παῖδες*, 12, 7; 19, 6, und als *υἱοί*, 5, 5; 9, 7, als *υἱός*, 18, 13. Von ganz besonderem Gewicht ist es nun aber, daß Sap. 2 und 5 ganz in die Vorstellung vom leidenden Gottesknecht hineingestellt werden, indem Kapitel 5 durchgehend die Züge aus Jes. 53 aufweist[2]. Ob nun für die Sapientia selbst *παῖς/υἱός* mehr im Sinne des hebräischen „עֶבֶד“ oder mehr im Sinne des hellenistischen Sohnesgedankens verstanden ist, auf jeden Fall findet hier eine gegenseitige Durchdringung des Gottesknechtes und der Bezeichnung „Sohn“ statt.

[1] Vgl. J. Jeremias, ThW., V., S. 677, 7 ff.
[2] J. Jeremias, ThW., V., S. 682, 27 ff.

Es ist nun kaum zu unterschätzen, welche überragende Bedeutung Sap. 2 für unser Thema besitzt, hat doch diese Stelle in entscheidendem Maße auf die Gestaltung der Verhörszene von Mk. 14, 55 ff. eingewirkt! Über all das Gemeinsame hinaus, das die beiden Stellen auf dem Hintergrund der Märtyrerprozesse mit falschen Zeugen, mit der Erwartung der kommenden Erhöhung des unschuldigen Märtyrers usw. besitzen, zeigen sie eine ganz besondere Zusammengehörigkeit. Während bei den Märtyrerverhandlungen fast überall eine jüdische Gesetzesvorschrift den Anstoß zum Martyrium gibt, stoßen sich die Gottlosen von Sap. 2, 13 an dem Anspruch des Gerechten, der *παῖς κυρίου* zu sein. Gerade *weil* er dies ist, *weil* er mit Gott als seinem Vater prahlt, 2. 16 f., *weil* er davon redet, daß Gott ihm als seinem Sohne Schutz zukommen lassen wird, 2, 20, wird der Plan gefaßt, in ruchloser Weise die Probe auf das Exempel zu machen. Das ist es aber, was auch Mk. 14, 55 ff. darstellen will. Es geht ja hier genau genommen nicht um ein richterliches Verfahren, sondern um den Entschluß der Mitglieder des Hohen Rates, Jesus umzubringen, 14, 55. Die Begründung des Todesbeschlusses liegt nun gerade darin, daß er sich als „Sohn Gottes" bekennt, und daß er mit den Worten über den danielischen Menschensohn behauptet, Gott werde ihn erhöhen, 14, 61 ff. Hier liegt nichts anderes als ein Schriftbeweis vor, wie er sich ganz in die Methode des Markus einfügt.

Dieser Schriftbeweis zeigt zunächst einmal, daß das Leiden Jesu seiner Messianität nicht widerspricht, sondern daß Jesus gerade darum der messianische Gottesknecht / Gottessohn ist, *weil* er leidet. Leiden ist der Ausweis des Messias. Damit wird an entscheidender Stelle die bedrängende Frage nach dem Leiden des Messias zur Antwort selbst: Jesus ist der Messias, nicht *trotzdem* er gelitten hat, sondern gerade *darin, daß* er gelitten hat. Das Leiden und die Verwerfung Christi, weil er der Christus ist, wird so auf Grund der Schrift zum Ausweis seiner göttlichen Sendung. Er ist der Christus, weil er der Leidende, der Gottesknecht aus Jes. 53 ist!

Denkt Markus an dieser Stelle aber wirklich an den Gottes*knecht*? Ist nicht mit dem Titel „Gottes*sohn*" etwas ganz anderes gemeint? Gerade die Fortsetzung 14, 65 zeigt es. Die Verhöhnung ist, wie wir sahen, nichts anderes als ein erneuter Schriftbeweis, daß Jesus der Gottesknecht von Jes. 50 ist. Darum liegt bei Markus eine klare Absicht zugrunde, wenn sich V. 65 an den Todesbeschluß anschließt. Dieser Vers ist also, auch wenn er dem historischen Ablauf des Geschehens nicht entsprechen würde, sachlich an seinem richtigen

Platz, was SCHNIEWIND[1] zu unrecht bezweifelt und BULTMANN[2] als besonders unglückliche Einreihung durch Markus ansieht.

So bestätigt sich das Resultat: Mag der Titel „Gottessohn" den Bereich des Hellenismus verraten, so liegt doch sachlich nicht der geringste Grund dafür vor, diesen besondern Gottessohn bei Markus inhaltlich von den hellenistischen Göttersöhnen her zu bestimmen. Er trägt hier ganz die Züge des Gottesknechtes aus Jesaja. Die hohepriesterliche Frage, ob Jesus der Gottessohn sei, und die bejahende Antwort durch Jesus handeln von nichts weniger als von dem stellvertretend leidenden Gottesknecht. Damit haben wir auch eine Andeutung der Antwort auf die Frage, weshalb die Vokabel *παῖς* in der Passionsgeschichte, ja im ganzen Evangelium des Markus fehlt. Der Ebed Jahve wird auf dem Höhepunkt des ganzen Evangeliums in dem Selbstbekenntnis Jesu genannt, dies geschieht aber, auf jeden Fall mitveranlaßt durch die Sapientia Salomonis, mit dem Stichwort „Gottessohn", welches als solches durch den Kontext ganz von Jes. 53 her gefüllt wird.

Mk. 15, 39 wird der gleiche Titel noch einmal im Munde des Hauptmanns laut. Hier aber geschieht es in einem Augenblick, wo es sich nicht mehr nur um den leidenden, sondern den nach vollbrachtem Leiden der Erhöhung entgegengehenden Knecht handelt, vor dem nun die Heiden staunen und die „Vielen" als seine „Nachkommen" in Erscheinung treten, Jes. 52, 13; 53, 10–12.

Von den Parallelstellen ist besonders Lukas interessant. Dieser zerstört den Zusammenhang mit Sap. 2 und dem Gottesknecht völlig, indem er nicht nur das Schweigen Jesu wegläßt und die Verspottung umstellt, 22, 63, sondern vor allem indem er die Frage nach dem Christus und nach dem Gottessohn trennt, 22, 67 ff. Die lukanische Darstellung des Prozesses geht vom Messias, d. h. von der königlichen Hoheit Jesu aus, vgl. 22, 67 und 23, 2. Von da aus bekommt auch der Sohnestitel den eindeutigen Sinn einer Hoheitsaussage, während die Niedrigkeit des Gottesknechtes außer Betracht fällt. Dazu paßt, daß Lukas das Bekenntnis Jesu und die darauf folgende Verurteilung nicht in Analogie zu Sap. 2, 17 ff. als bewußte Herausforderung an Gott darstellt, wie es Markus tut.

Die Verwendung der Schrift in Mk. 14, 61 ff. zeigt nun einen entscheidenden Unterschied zu den übrigen Schriftbeweisen in der Passionsgeschichte. Verweisen die anderen fast durchgehend auf den hebräischen Wortlaut, so wird hier in der Sap. Sal. eine Schrift ver-

[1] J. SCHNIEWIND, Das Evangelium nach Markus, S. 193.
[2] R. BULTMANN, Synoptische Tradition, S. 293.

wendet, die nicht einmal hebräisch existiert, sondern ganz und gar der hellenistisch-alexandrinischen Bibel angehört. Wie ist dies zu werten? Man mag annehmen, daß dieser Höhepunkt der Passionsgeschichte in seiner ganzen Komposition das Werk des Redaktors Markus darstellt, oder man mag annehmen, daß Markus auch hier auf eine ältere Tradition, die dann allerdings griechische Gestalt von Anfang an gehabt hat, zurückgreifen kann. Wie dem auch sei, so haben wir auf jeden Fall den Beweis, daß der Gottesknechtsgedanke nicht nur in der aramäischen Urgemeinde, sondern auch in der griechisch sprechenden Kirche Palästinas, und wahrscheinlich auch darüber hinaus, lebendig gewesen ist. Hier ist ja auf Grund der griechischen Bibel der Schriftbeweis geführt, daß der Gottessohn Jesus zugleich der Gottesknecht aus Jes. 53 ist. Denn der leidende Gottesknecht ist es, der die verschiedenen Vorstellungen vom leidenden Gerechten, vom Gottessohn und dessen Erniedrigung und Erhöhung zu einem Ganzen zusammenfaßt, und zwar sowohl in der Sap. Sal., als auch bei Markus! Daß aber die für die ganze Passionsgeschichte wichtigste Perikope aus griechischen Kreisen kommt, zeigt, wie stark auch dort die Vorstellung von Jesus als dem Gottesknecht verankert gewesen ist.

3. Folgerungen

a) Das Thema des Markusevangeliums

Das für die Passionsgeschichte gewonnene Verständnis hat nun, da ja die vorausgehenden Kapitel auf diesen letzten Teil des Evangeliums hin angelegt sind, auch für das Ganze seine Konsequenzen.

Die wichtigste Verklammerung zwischen dem Leben und dem Leiden Jesu sind einmal die Weissagungen, darunter besonders die drei thematischen, Mk. 8, 31; 9 31; 10, 32 ff. Schon Schniewind[1] und vor allem Jeremias[2] haben auf den Zusammenhang mit den Gottesknechtsaussagen hingewiesen. Diese Argumente („überliefert werden", die Verbindung zwischen *ἐξουδενεῖσθαι*, Mk. 9, 12, mit dem hebräischen „נִבְזֶה" Jes. 53, 3 u. a.) bekommen nun auf dem Hintergrund der an Deuterojesaja orientierten Passionsgeschichte ein erheblich verstärktes Gewicht. Darüber hinaus wäre noch als Einzelbeweis das „anspeien" 10, 34 hinzuzufügen, welches im Zusammenhang mit 14, 65 auf Jes. 50, 6 verweist[3].

[1] J. Schniewind zu Mk. 8, 31 ff.
[2] J. Jeremias, ThW., V., S. 704, 19 ff.
[3] *ἐμπτύειν* kommt im NT. nur bei den Synoptikern, und hier nur in diesem

Auch die Verknüpfung der dreimaligen Leidensweissagungen mit dem jeweils folgenden Text wird nun aufschlußreich. Die Ankündigung des Leidens ist ja die Antwort Jesu auf das Bekenntnis des Petrus, welcher in ihm den Christus erkannt hat. Jesus gibt seinen Jüngern zur Antwort, was er selbst unter dem Amt des Christus versteht. Jedesmal bestätigen aber die Jünger durch ihr Benehmen, daß sie den Auftrag Jesu nicht verstehen. Von der Zurückweisung des Petrus durch Jesus wird noch zu sprechen sein. Durch den zweimaligen Rangstreit 9, 33 f. und 10, 35 ff. verraten die Jünger, daß ihnen der Weg des leidenden Gottesknechtes fremd ist. Ob sich nun vielleicht hinter der Geschichte von dem in die Mitte gestellten *παιδίον* 9, 36 eine durch verschiedene Traditionsschichten entstellte Erinnerung an den *παῖς θεοῦ* verstecken mag? – Ist der Zusammenhang mit dem Gottesknecht bei den ersten beiden Leidensweissagungen auch nur blaß und darum nicht klar faßbar, so tritt er in der dritten, wesentlich gesteigerten Aussage deutlicher hervor. Einmal mag das *δοῦλος*, welches an die Stelle des in Mk. 9, 35 noch farbloseren *διάκονος* tritt, eine stärkere Erinnerung an *den* Knecht Gottes verraten. Dann aber fällt jener gewichtige Spruch vom Lösegeld. Seine Verbindung mit Jes. 53 besteht zunächst in dem Stichwort *λύτρον*, vgl. Jes. 53, 10 (MT.), dem Stellvertretungsgedanken, Jes. 53, 5. 12, und den „Vielen", vergleiche Jes. 53, 11. 12. Wohl mag, isoliert betrachtet, der Zusammenhang zwischen Mk. 10, 45 und Jes. 53 nicht beweiskräftig erwiesen werden[1], er wird aber unterbaut durch die von uns aufgezeigte Methode des Schriftbeweises. Die Aussage, daß der Menschensohn als der deuterojesajanische Gottesknecht in der Hingabe seines Lebens für die andern leidet, ist die letzte Steigerung in der Reihe der Aussagen, die mit der ersten Ankündigung des Leidens begonnen hat. Sie zeigt nicht nur, wie stark die jüdischen Hoheitsaussagen über den Christus und Menschensohn umgewertet worden sind, sondern auch woher diese Umwertung stammt.

Woher stammt das Logion? Ist es eine im Sinne der hellenistisch-christlichen Erlösungslehre weitergeführte Entwicklung von Lk. 22, 27: „Ich aber bin in eurer Mitte wie einer der dient"[2]? Der Zusammenhang mit dem AT.[3], die von Büchsel[4] angeführte Berührung

bestimmten Zusammenhange vor: Mk. 10, 34 (= Lk. 18, 32); Mk. 14, 65 (= Mt. 26, 67); Mk. 15, 19 (= Mt. 27, 30).

[1] F. Büchsel, Artikel *λύτρον* ThW., IV., S. 344, 27 ff.

[2] R. Bultmann, Synoptische Tradition, S. 154, nach W. Bousset, Kyrios Christos, 4. Aufl., 1935, S. 7 f.

[3] Schniewind z. St., S. 143. [4] F. Büchsel, ThW., IV., S. 343, Anm. 16.

mit dem auf die Urgemeinde zurückweisenden Wort 1. Kor. 15, 3, sowie auch die möglichen Gründe, die Lukas veranlassen konnten, das ihm vorliegende Markuswort wegzulassen[1], und besonders der von uns aufgedeckte Zusammenhang mit dem Schriftbeweis vom Gottesknecht sprechen sehr stark dagegen. Zwar möchten wir nicht mit unbeirrbarer Selbstsicherheit, wie sie Wolff[2] zur Schau trägt, behaupten, es sei ein ursprüngliches Wort Jesu. Denn auch die Urgemeinde hat so stark in der Schrift gelebt, daß auch sie, nicht nur Jesus, auf einen „programmatischen Schriftbeweis"[3] mit genauer Zitierung verzichten konnte. Doch dürfen wir auf jeden Fall das Wort nicht in der hellenistischen, sondern in der aramäischen Gemeinde suchen, und befinden uns damit auf einer Linie, die nahe zu Jesus hinführt. Vielleicht verlieh ihm erst der Redaktor Markus jenen hervorragenden Platz am Ende der Leidensweissagungen und am Beginn der eigentlichen Passionsgeschichte. Aber die Wahrscheinlichkeit, daß es auf Jesus selbst zurückgeht, der ja doch auch schon um sein Leiden gewußt haben wird und sich darum mit den Fragen um den leidenden Gottesknecht auseinandersetzte, ist durchaus ernsthaft ins Auge zu fassen.

Wie steht es nun mit dem Titel „Sohn Gottes", den wir in der Passionsgeschichte als Ersatz für den vermiedenen Titel „Knecht Gottes" erkannten, in den übrigen Teilen des Markusevangeliums?

„Sohn Gottes" kommt bei Markus siebenmal vor: zweimal, 1, 11; 9, 7 wird Jesus von Gott so genannt, zweimal, 3, 11; 5, 17 von unreinen Geistern, einmal vom Hauptmann, 15, 39. Einmal nennt er sich selbst so, indem er die Frage des Hohepriesters bejaht 14, 61 ff. Endlich trägt nach etlichen Handschriften das ganze Evangelium den Titel „Anfang des Evangeliums von Jesus Christus, dem Sohne Gottes", 1, 1. Dazu sind die Stellen 13, 32, wo Jesus sich *υἱός* nennt, und 12, 6, wo im Gleichnis von den bösen Weingärtnern der „geliebte Sohn" eine Anspielung auf die Taufstimme darstellt, zu nennen.

Mk. 1, 11 und 9, 7 sind Höhepunkte im ganzen Evangelium, indem die Taufe die Amtseinsetzung Jesu und die Verklärung die göttliche Antwort auf das Petrusbekenntnis und die Leidensweissagungen darstellen.

Sind die Worte: „Du bist mein geliebter Sohn, an dem ich Wohlgefallen habe" als Zitat aus Jes. 42, 1 oder aus Psalm 2, 7, oder als Kreuzung der beiden Stellen zu werten? Auf Jes. 42, 1 weist *εὐδόκησα*, womit das hebräische „רָצְתָה נַפְשִׁי" wiedergegeben ist. Die Übersetzung der Septuaginta fällt hier außer Betracht, da sie

[1] F. Büchsel, ThW., IV., S. 343, Anm. 17.
[2] H. W. Wolff, S. 58 ff.
[3] H. W. Wolff, S. 63.

den Knecht durch die Hinzufügung von „Jakob" und „Israel" kollektiv interpretiert. Auf Psalm 2, 7 weist zunächst der Titel „mein Sohn", dann auch evtl. die Anrede in der zweiten Person.

Nun hat Jeremias[1] drei Gründe zusammengestellt, die seit langem die Vermutung aufkommen ließen, daß sich hinter dem griechischen *υἱός* das hebräische „עֶבֶד" verbirgt, so daß wir ein eindeutiges Zitat aus Jes. 42, 1 vor uns hätten; 1. Die Himmelsstimme 1, 11 und Geisterfüllung 1, 10 sind als Schriftbeweis aufzufassen, welcher zu Jes. 42, 2 hinführt: „Ich habe meinen Geist auf ihn gelegt". 2. Das Schwanken zwischen *ἀγαπητός* Mk. 1, 11 par. und dem in Lk. 9, 35 als ursprünglich anzusehendem *ἐκλελεγμένος* zeigt, daß das hebräische „בָּחִיר" Jes. 42, 1 der Ausgangspunkt ist (LXX: *ἐκλεκτός*; Mt. 12, 18 im Zitat: *ἀγαπητός*). 3. Joh. 1, 34, das nach dem vermutlich ältesten Text[2] lautet: „Ich habe gesehen und bezeugt, daß dieser der *ἐκλεκτὸς τοῦ θεοῦ* ist", zeigt deutlich, daß in der Himmelsstimme das Messiasprädikat von Jes. 42, 1 aufgenommen ist[3]. So ist anzunehmen, daß der dem aramäisch-hebräischen Hintergrund nahestehende vierte Evangelist eine eigene Übertragung von „בָּחִיר" ins Griechische gemacht hat. Das weist darauf hin, daß auf semitischem Sprachboden eindeutig von Jes. 42 her gedacht worden ist, so daß auch in Mk. 1, 11 der an Ps. 2, 7 erinnernden Anrede in der zweiten Person („du bist . . .") kein großes Gewicht mehr beigelegt werden darf.

Diese Argumente können wir nun aber noch erheblich verstärken:

1. Einmal ist das Sich-Öffnen des Himmels zu nennen, welches als Antwort auf die Bitte Jes. 63, 19 zu betrachten ist: „Ach daß du den Himmel zerrissest". Wieder beachten wir, daß die Markusüberlieferung dem hebräischen Text näher steht als Matthäus und Lukas, da das Verbum *σχίζομαι* besser dem hebräischen „קָרַע" entspricht als das der LXX angeglichene *ἀνοίγνυμαι*, Mt. 3, 16; Lk. 3, 21.

2. *Ἀγαπητός* fällt schon allgemein im NT. mit dem Begriff der Erwählung zusammen[4]. Markus, aber auch Lukas und Matthäus, beziehen es ausschließlich auf den erwählten Sohn Jesus und

[1] J. Jeremias, ThW., V., S. 699, 3 ff., vgl. Anm. 350.

[2] A. v. Harnack, Zur Textkritik und Christologie der Schriften des Johannes (SAB, 1915, S. 552–556 = Studien zur Textgeschichte des NT.s und der alten Kirchengeschichte 1931, S. 127–132) hat überzeugend nachgewiesen, daß die durch $\mathfrak{P}^{5}$ ℵ* 77. 218. sy^{sc} a b e f f^{2} bezeugte Lesart als ursprünglich anzunehmen ist, während *ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ* unter dem Einfluß der Abwehr des Adoptianismus entstanden ist.

[3] Vgl. dazu O. Cullmann, Die Tauflehre des NT.s, 1948, S. 15 f.

[4] Vgl. meinen Aufsatz: Der Hymnus von Epheser 1 als Schlüssel zum ganzen Briefe, Evangelische Theologie 1951, S. 160 f

stellen so erst recht die Beziehung zum hebräischen „בָּחִיר“ her, Mk. 1, 11 par.; 9, 7 par; 12, 6 par.

3. Mt. 3, 17, wo das Wort über Jesus in der dritten Person gesagt ist, mag die Erinnerung an die gleiche Form der Aussage von Jes. 42, 1 bewahrt haben: „*Dies ist* mein geliebter Sohn“.

So ergibt sich die eigenartige Situation, daß alle Einzelheiten der Tauf- und Verklärungsgeschichte von den Gottesknechtsliedern her bestimmt wären[1], wenn nur an Stelle von *υἱός* das Stichwort *παῖς* stünde! Das aber ist die gleiche Situation, wie wir sie in der Verhörszene Mk. 14, 55 ff. vorgefunden haben. Ist nun aber gerade diese Parallele nicht ein sehr kräftiges Präjudiz dafür, daß wir auch hier mit einer frei gewählten Übersetzung von „עֶבֶד“ zu rechnen haben? Gerade wenn wir in Anschlag bringen, daß für die die hebräische Bibel verwendende Urgemeinde die LXX und das darin vorkommende *παῖς* fern lag, überrascht uns dies nicht mehr. Wir dürfen also auch das *υἱός* von Mk. 1, 11 als Deckwort für den Gottesknecht ansehen. So ist auch bei der Annahme (welche aber nicht einmal sicher ist!), daß Psalm 2, 7 hereinspiele, der Begriff „Gottessohn“ bei Markus inhaltlich ganz von Jes. 42 ff. her zu verstehen.

Wie nun auf die Geistbegabung des erwählten Gottesknechtes auch schon das Leiden in der Gestalt der Versuchung auftaucht, Mk. 1, 12 f. par., so steht auch die Verklärung unter dem Vorzeichen des Leidens. Die Gottesstimme ist ja, wie schon gesagt, das Ja dazu, daß Jesus sein Messiasamt im Sinne des leidenden Gottesknechtes versteht. Wiederum weiß sich Jesus, nachdem er von Gott bestätigt worden ist, als der Leidende, wie die Linie zeigt, welche von Mk. 9, 9 (Schweigen bis zur Auferstehung des Menschensohnes) über Mk. 9, 12. 31; 10, 32 ff. (erneute Leidensankündigungen) bis zur deutlichsten Enthüllung über den Sinn dieses Leidens, Mk. 10, 45 führt.

Wenn Markus „Sohn Gottes“ mit „Knecht Gottes“ eins setzt, dann ist auch verständlich, warum er, ganz im Gegensatz zu Mt. 16, 16, diesen Titel nicht ins Petrusbekenntnis aufnimmt. Petrus erkennt zwar Jesus als den Messias, Mk. 8, 29, aber der Gedanke, daß dies zugleich der leidende Knecht sei, ist ihm, wie 8, 32 zeigt, völlig undenkbar. Darum darf nicht nur, sondern muß *υἱός* in 8, 29 fehlen. Da Matthäus, wie wir bald sehen werden, diesem Titel eine andere Bedeutung zulegt und ihn vor allem als Hoheitsaussage verwendet, darf er ihn 16, 16 ungehindert aufnehmen.

[1] Die varia lectio Lk. 3, 22, welche sich ganz an Psalm 2, 7 orientiert, ist als spätere Angleichung an den vermeintlichen Bibeltext von Psalm 2 zu werten, vgl. J. Jeremias, ThW., V., S. 699, Anm. 349.

So erweist sich das Petrusbekenntnis im Markusevangelium wohl als wichtige Stelle, aber doch nur als ein Vorgipfel, der zu weiteren Höhen führen wird. Eine Steigerung bringen zunächst die Leidensweissagungen mit Einschluß von 10, 45, wo der Messias mit dem leidenden Gottesknecht identifiziert wird. Der eigentliche Höhepunkt wird in 14, 61 ff. erreicht, wo Jesus nicht nur sich selbst als Gottesknecht bekennt, sondern dies auch durch das ertragene Leiden bestätigt[1].

Auch auf die Schweigegebote den Jüngern gegenüber fällt nun ein neues Licht. Wenn Jesus selbst zunächst auf das Bekenntnis des Petrus kein eindeutiges Ja sagt, so nimmt er wohl den Messiastitel an, nicht aber die bei Petrus damit verbundenen Vorstellungen. Das Schweigegebot Mk. 8, 30 bedeutet nicht nur, daß Jesus das Publikwerden einer falschen Messiasvorstellung verhindern will, sondern auch das, daß erst später erkannt werden kann, wer und was Jesus als der Messias-Gottesknecht in Wirklichkeit ist und tut, und daß darum auch erst später darüber in echter Weise geredet werden darf. Beim zweiten Schweigegebot, 9, 9, nach der Verklärung ist der Titel „Gottessohn = Gottesknecht" bereits genannt, damit aber auch schon vor den Jüngern Sinn und Aufgabe der Sendung Jesu angedeutet. Deshalb wird hier auch vorwegnehmend die Auferstehung als die endgültige Lösung des Geheimnisses genannt, was zwar die Jünger, eben weil sie diesen besondern Weg nicht erkennen, auch noch nicht verstehen können.

Von da aus ergibt sich das relative Recht der Aussage von J. Bieneck[2], daß die Aussage über den Gottessohn diejenige über den Messias in sich schließe und nicht umgekehrt. Das Petrusbekenntnis bei Markus zeigt uns nämlich, daß Jesus, trotzdem er als Messias erkannt ist, noch nicht in seiner wesentlichen Eigenart, nämlich als „Gottessohn = Gottesknecht" erkannt werden muß. Im Unterschied zu Bieneck ist aber deutlich festzuhalten, daß die Bezeichnung Jesu als „Gottessohn" nicht in erster Linie das *Wesen*[3], sondern die *Aufgabe* dieser Gestalt umreißt. Das Wesen des Gottessohnes ist es nach Markus, daß er zum Leiden erwählt ist. Sein Auftrag macht seine Person. Wenn Bieneck bei seinen Ausführungen vor allem auf die matthäische Fassung des Petrusbekenntnisses abstellt, so übersieht er, daß Matthäus (wie auch Lukas) den Titel Gottessohn schon mit anderm Inhalt als von Jes. 53 her gefüllt hat und sich damit auf einer

[1] Vgl. Schniewind, Markusevangelium, S. 115 f.; 118; 143 f.; 191 f.
[2] J. Bieneck, Sohn Gottes als Christusbezeichnung der Synoptiker, 1951, S. 57.
[3] J. Bieneck, S. 48.

von Markus zu unterscheidenden Linie bewegt. Gerade hier zeigt sich, wie nötig es auch auf dem Gebiet der Synoptiker ist, die Redaktoren der Evangelien als individuelle Gestalten zu verstehen und ihre Eigenart zu beachten.

Die Behauptung Schniewinds[1], auch im ersten Teil des Markusevangeliums trage die verhüllte Messianität Jesu vielfach Züge des Gottesknechtes, kann nun noch an Hand der Dämonenrufe über Jesus bestätigt werden. Zunächst zeigt ein Vergleich zwischen Mk. 3, 11 f. und Mt. 12, 16 f., daß auch hier Gottessohn und Gottesknecht ineinanderfließen. Matthäus ersetzt das Bekenntnis der Dämonen, daß Jesus der Gottessohn sei, auffallenderweise durch das ausgedehnte Zitat aus Jes. 42, 1 ff.! Zum Verständnis dieses Wechsels ist vor Augen zu halten, daß Matthäus eine andere Vorstellung vom Gottessohn hat als Markus. Wählte Markus den Begriff „Gottessohn", um damit nicht nur die Hoheit, sondern vor allem zugleich auch die Niedrigkeit und Verborgenheit des Gottesknechtes auszudrücken, so tritt dieses zweite bei Matthäus stark zurück. So appelliert der Versucher mit seiner Anrede „Bist du Gottes Sohn" eindeutig an die hervorragende Stellung Jesu neben Gott, Mt. 4, 3. 6. Und wenn auch die Jünger bei Matthäus, anders als bei Markus, Jesus als Gottessohn anreden, 14, 33; 16, 16, so kommt beide Male entscheidend die messianische Hoheit zur Geltung. Von diesem Unterschied zwischen Matthäus und Markus her sind Mk. 3 und Mt. 12 zu vergleichen. Für Markus genügt es, den Titel Gottessohn zu verwenden, um Jesus nicht nur nach seiner Hoheit, sondern auch in seiner Verhüllung zu kennzeichnen. Matthäus hat aber nötig, einen Schriftbeweis de verbo zu führen, um die Beziehung zum vorläufig verhüllten und erniedrigten Gottesknecht herzustellen. Beide scheinen von einer gleichen Tradition herzukommen, in welcher die Beziehung dieser Dämonenrufe mit dem Gottesknecht bestanden hat. Lukas aber, dem auch hier die Erinnerung an den Gottesknecht durch die neue Bezeichnung Jesu als des Christus in den Hintergrund gedrängt wird, legt wieder durch die Parallelisierung mit „Christus" den Ton auf die Hoheit des „Sohnes", Lk. 4, 41.

Interessant ist der Ruf des Besessenen zu Kapernaum: „Ich weiß wer du bist: der Heilige Gottes"[2]. Die johanneische Fassung des Petrusbekenntnisses, Joh. 6, 69, aber auch Apk. 3, 7; 1. Clem. 23, 5 bestätigen, daß hier eine messianische Bezeichnung vorliegt. Nun ist

[1] Schniewind, Markusevangelium, S. 47 f.

[2] Ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ ist wohl nicht als Vokativ (Klostermann z. St.), sondern als Apposition aufzufassen.

diese aber schon in den Apostelreden mit dem Gottesknecht verbunden: „Ihr habt den Heiligen und Gerechten verleugnet", Act. 3, 14; „Der heilige Knecht Jesus", Act. 4, 27. 30. Dieser Zusammenhang läßt nicht nur vermuten, daß die Bezeichnung Jesu als Gottesknecht in den Apostelreden wie bei Markus von Deuterojesaja her beeinflußt ist, sondern daß auch im Dämonenbekenntnis von Mk. 1, 24 der Gottesknecht im Hintergrunde steht.

So anerkennen die Dämonen durch ihre Rufe in Jesus den Beauftragten Gottes, vor dem sie das Feld räumen müssen. Der Titel „Gottessohn = Gottesknecht" schließt zugleich das Geheimnis in sich, daß Jesus trotz der, ja gerade durch die öffentliche Bekanntmachung der verhüllte Gottesknecht ist, welcher erst nach vollbrachtem Sieg an Ostern in seinem tiefsten Wesen erkannt wird. Das ist aber bei Markus nichts anderes als der auf Deuterojesaja hinweisende Schriftbeweis, daß Jesus wirklich der von *Gott* beauftragte Knecht sei. Somit sehen wir hier die Verlängerung der Linie, die wir in der Passionsgeschichte vorgefunden haben.

Von hier aus mag der Markusschluß, wie er uns in 16, 8 vorliegt, seinen Sinn haben. Es mag in der Absicht des Redaktors gelegen haben, mit dem Bericht über das offene Grab zu der in der Gemeinde vorhandenen lebendigen Erkenntnis überzuleiten, daß Jesus als der Erhöhte in Wirklichkeit der Sohn und Knecht Gottes ist. Dann ist das Thema des Markusevangeliums kein anderes als die Frage, die sich die Gemeinde stellen mußte: Wie konnte es dazu kommen, daß Jesus als der Erwählte Gottes ans Kreuz gehen mußte? Die Antwort liegt dann darin, daß die Ostergemeinde rückblickend Jesus als den leidenden und geschlagenen Gottesknecht erkannte, dessen Ausweis zunächst in nichts anderem bestand als in seiner Verborgenheit, Niedrigkeit und äußeren Erfolglosigkeit, kurz in seiner Gottesknechtsgestalt! Damit haben wir den Schriftbeweis de facto, durch welchen Jesus als der *Erwählte* und darum von Gott zum *Leiden* erwählte Knecht erwiesen wird. Von da möchte dann in seiner ganzen Doppeldeutigkeit auch der Zusatz in Mk. 1, 1 als ursprünglich angenommen werden: Anfang des Evangeliums Jesu Christi „des Sohnes Gottes"[1]. Gerade der Schriftbeweis mit Jes. 40 ff. in Mk. 1, 2 ff. mag dann auf den ursprünglichen Sinn dieses Zusatzes hinweisen.

Was uns aber hindert, einfach, wie seinerzeit W. Wrede, von einem durch die Gemeinde übermalten Jesusbild zu sprechen, ist die

[1] Das Fehlen des Zusatzes „des Sohnes Gottes" bei ℵΘ pc Ir (partim) und Origenes wäre dann mit Klostermann als versehentlicher Schreibfehler zu betrachten.

doch ernsthaft ins Auge zu fassende Wahrscheinlichkeit, daß Jesus selbst schon seinen Weg im Lichte des leidenden Gottesknechtes verstanden hat. Jeremias[1] führt vier Gründe dafür an, daß Jesus den Schlüssel zu seinem Todesverständnis in Jes. 53 fand: 1. Die auf die aramäische Gemeinde zurückführende Tradition beim Gottesknechtsgedanken. 2. Die unbestimmte Form gewisser Leidensweissagungen, die nicht als vaticinium ex eventu verstanden werden könne. 3. Den Zusammenhang verschiedener Gottesknechtsaussagen mit dem Kontext. 4. Die Verknüpfung der Abendmahlsworte mit Jes. 53. Neben dem vierten scheint mir vor allem der erste Grund, der durch unsere Ausführungen nun noch stärker unterbaut ist, gewichtig zu sein. Ist angesichts der traditionsgebundenen Urgemeinde nicht sehr stark damit zu rechnen, daß die Wurzel der Gottesknechtsanschauung, wenn nicht in allen Einzelheiten, so doch der Sache nach auf Jesus selbst zurückgeht?

b) Gottesknecht und Gottessohn im übrigen NT

Wenn unsere Darlegungen, die um die Passionsgeschichte des Markus kreisten, stichhaltig sind, dann haben wir zu den bisherigen Beweisen für das Vorhandensein der Gottesknechtstheologie in der ältesten Urgemeinde[2] einen neuen hinzugefügt. Darüber hinaus ergeben sich einige weitere Folgerungen im Blick auf das NT. Einmal zeigt sich uns der Schriftbeweis als eine viel stärkere Triebkraft beim Werden und Wachsen der evangelischen Überlieferung, als dies allgemein angenommen wird. Das führt aber von einer neuen Seite in das Problem der Weissagung und Erfüllung, des Verhältnisses zwischen Altem und Neuem Testament hinein, eine Frage, um die heute wieder neu zu ringen ist[3].

Für die neutestamentliche Theologie ergibt sich, daß die Gemeinde, deren Vertreter Markus ist, in der Beurteilung des Werkes Jesu sich nicht so weit von Paulus entfernt, wie man es oft darzustellen versucht. Nicht nur im Blick auf das Abendmahl, sondern auch auf das Gesamtverständnis des leidenden Gottesknechtes sind beide in den letzten Tiefen miteinander verwandt.

---

[1] ThW., V., S. 711, 18 ff.

[2] Jeremias, ThW., V., S, 698 ff. – O. Cullmann, Petrus, Jünger, Apostel, Märtyrer, 1952, S. 67 ff., verweist diese Theologie vor allem in den Kreis um den Apostel Petrus, welcher als erster zum Gottesknechtsgedanken als Lösung des christologischen Problems durchgestoßen sei.

[3] Das Doppelheft No. 1/2, 1952, der „Evangelischen Theologie" widmet sich dieser Frage.

Alle diese Überlegungen stellen wir aber beiseite und gehen einer andern Konsequenz näher nach. JEREMIAS schreibt anläßlich der Vermutung, daß hinter der Taufstimme von Mk. 1, 11 par. die Bezeichnung Jesu als Gottesknecht stehe: „Die Konsequenzen die sich hieraus ergeben, sind außerordentlich weittragend. Es ergibt sich nicht nur, daß die Taufstimme nichts mit Königsinthronisation, Adoption usw. zu tun hat, sondern es erhebt sich vor allem die Frage, ob nicht die *παῖς θεοῦ*-Prädikation am Aufkommen des dem Spätjudentum unbekannten Messiastitels *ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ* wesentlich beteiligt ist“[1]. Dieser Satz gewinnt in dem Maße an Gewicht, als es uns gelungen ist, den Zusammenhang zwischen Gottesknecht und Gottessohn nicht nur im Taufwort zu bestätigen, sondern vor allem auf das Selbstbekenntnis Jesu vor dem Hohen Rat, darüber hinaus auf das ganze Markusevangelium auszuweiten, und aus dem Bereich der Vermutung in denjenigen der Wahrscheinlichkeit, wenn nicht gar der Gewißheit zu führen. Gerade die Verhörszene macht deutlich, daß der Gottessohntitel nicht auf Psalm 2, 7, sondern über Sapientia Salomonis auf Deuterojesaja zurückzuführen ist. Dazu stimmt die Beobachtung, daß das Spätjudentum für den kommenden Messias diese Titulatur nicht eindeutig aufweist[2]. So steht einer nur auf Vermutung angewiesenen Zurückführung dieser Benennung Jesu auf die Königstitulatur des Spätjudentums[3] der viel positiver zu erbringende Nachweis gegenüber, daß hier Deuterojesaja eine entscheidende Rolle spielt. Wenn nun allerdings im NT. auch der Einfluß von Psalm 2 festzustellen ist, so verweisen Stellen wie Lk. 3, 22 (varia lectio); 23, 6 ff.; Joh. 1, 49; Act. 13, 33; Hebr. 1, 5 doch eher darauf hin, daß hier ein späterer Einfluß auf die ursprünglichere Gottesknechtslinie vorliegt.

Steht die Verbindung zwischen Gottessohn und leidendem Gottesknecht fest, so ist damit auch die Quelle aufgedeckt, aus welcher die wichtige Komponente in der Gottessohnanschauung stammt, welche von der Königstitulatur her nicht genügend erklärt werden kann: Der persönliche Gehorsam des Sohnes[4]. Diese Linie taucht nicht nur

---

[1] JEREMIAS, ThW., V., S. 699 Anm. 354.

[2] Es ist allgemein anerkannt, daß 4. Esra 7, 28 f.; 13, 32. 37. 52; 14, 9 ursprünglich vom Ebed Jahve redeten. Die Benennungen des Messias als Gottessohn in den Kommentaren zu Psalm 2, 7 sind zu sehr an den Text gebunden, als daß man von einem eigentlichen Titel reden kann. Henoch 105, 2, die einzige Stelle, wo vom Messias absolut als dem Sohn Gottes geredet wird, ist eine zu schmale Basis, auch wenn man sie nicht mit G. DALMAN (Worte Jesu I, 2. Aufl., 1930, S. 221) als christlichen Einschub streichen will.

[3] R. BULTMANN, Theologie des NT.s, S. 50 f.

[4] Vgl. vor allem O. CULLMANN, Tauflehre des NT.s, 1948, S. 11 ff.; 15 f.; J. BIENECK, Sohn Gottes, S. 58 ff., besonders 61 ff.

bei Markus, sondern auch bei den übrigen Synoptikern, ja überraschenderweise bei Johannes und Paulus auf. Auch dort wirkt sich der Gottesknechtsgedanke aus, gerade dann, wenn noch ein starker Einfluß der hellenistischen Gottessohnlehre in Betracht gezogen werden muß.

Wir mögen am Schluß noch die Frage aufwerfen, warum die Rede vom Gottesknecht durch diejenige vom Gottessohn verdrängt worden ist. Dabei ist zu erinnern, daß Sap. Sal. 2 durch die promiscue gebrauchten Ausdrücke *παῖς* und *υἱὸς* den äußern Anlaß dazu geben konnte. Es ist aber nur bedingt richtig, wenn man sagt, die Bezeichnung „Gottessohn" habe den Sieg davongetragen, weil „Gottesknecht" in der hellenistischen Welt zu anstößig geklungen habe[1]. Denn einmal stellte die ganze Botschaft vom Gekreuzigten und Auferstandenen ein Ärgernis dar. Dann scheuten sich die ersten Christen auch nicht, aschenbrödelhafte Begriffe, wie *διακονεῖν* in der Gemeinde zu Ehren zu bringen. Der Grund liegt tiefer, in der Sache selbst. Der Titel *παῖς θεοῦ* ermöglichte wohl, den Gehorsam des irdischen, erniedrigten Knechtes auszudrücken, war aber weniger im Stande, zugleich die Herrlichkeit des erhöhten Christus zur Darstellung zu bringen[2]. Das ist die Grenze der Gottesknechtchristologie, auf welche Cullmann[3] hinweist. Markus zeigt nun ein Stadium der Entwicklung, in welchem der Titel „Gottessohn" aufgenommen, aber noch ganz vom Gedanken an den עֶבֶד erfüllt war. Lukas aber zeigt uns bereits, wie dieser Inhalt zurücktritt, während sich der hellenistische Gottessohnbegriff stärker bemerkbar macht. Das Doppelwerk des Lukas zeigt sogar, wie *παῖς* und *υἱός* als zwei ganz verschiedene Titel nebeneinander stehen, ohne daß deren ursprünglicher Zusammenhang noch bewußt ist. Verwendet Lukas doch Act. 3–4 den ersten Titel ganz im archaischen Sinn, während er seine eigenen Gedanken und die ihm näher liegende Tradition mit dem ganz anders gefüllten *υἱός* wiedergibt.

Die genannte Schranke der Ebed-Christologie ist wohl der Grund, weshalb diese von der Sohn-Christologie überflügelt wurde. Sie hat aber das gleiche Schicksal wie der unbekannte Prophet Deuterojesaja erlitten: Er dient in aller Verborgenheit, damit die hinter ihm stehende Sache lebe. Er lebt, indem er in der von ihm getragenen Botschaft aufgeht. Solcher Dienst ist aber der letzte Sinn jeder rechten Theologie.

---

[1] Jeremias, ThW., V., S. 701, 26 ff.

[2] So ist in Act. zu beachten, daß *παῖς* sich weniger auf den Erhöhten als viel mehr auf den irdischen Jesus bezieht, welcher von Gott erhöht worden ist, vgl. 3, 13. 26; 4, 27.

[3] Cullmann, Serviteur, S. 34.

Entscheidende Motive in den Berichten über die Taufe Jesu von Markus bis Justin

Von Herbert Braun

Als Quelle benutze ich die vier kan. Evangelien, Ebj.- und Hebr.-Ev. (der Einfachheit halber hier als solche zitiert, ohne auf die Waitz-sche Verteilung der einzelnen Stücke[1] einzugehen), Ign. Eph. 18, 2, Justin dial. 88 und die 24. Ode Salomos; dagegen nicht Ginza R V 4 (Lidzb. 192 f.), weil die Täuferstücke einer jüngeren Schicht der mandäischen Literatur angehören.

Wir gehen die einzelnen Motive des Taufberichts nacheinander durch.

1. Zunächst die Art und Weise, wie *Jesu Getauftwerden* formuliert ist:

Mk 1, 9 *ἐβαπτίσθη.*

Mt 3, 16 *βαπτισθείς.*

Lk 3, 21 *Ἰησοῦ βαπτισθέντος.*

Joh 1, 32–34 setzt Jesu *βαπτισθῆναι* zwar voraus, drückt es aber nicht besonders aus; derselbe Verzicht auf den Gebrauch der Vokabel liegt vor bei Justin (dial. 88, 315 C *ἀναδύντος αὐτοῦ ἀπὸ τοῦ ὕδατος*), in den allerdings nur fragmentarischen Zitaten des Hieronymus aus dem Hebr.-Ev. und in der 24. Ode Sal. Nur das Ebj.-Ev. bringt *ἐβαπτίσθη ὑπὸ τοῦ Ἰωάννου*, und Ignatius vermerkt (Eph 18, 2) das *ἐβαπτίσθη* hinter *ἐγεννήθη* mit einem sofort anschließenden *ἵνα*, also einem Hinweis auf seine Bedeutsamkeit. Das Getauftwerden Jesu tritt demnach in den Berichten zunehmend aus dem Mittelpunkt an den Rand des Interesses.

Diese Beobachtung wird bestätigt durch den bekannten Mt-Einschub (3, 14 f.), der die Betonung der Nichtangemessenheit der Taufe für Jesus in den Mund des Täufers verlegt, und durch die Fortführung dieses Motivs im Hebr.-Ev., wo Jesus selber sagt: „quid peccavi, ut vadam et baptizer ab eo". Jesu Getauftwerden entwickelt sich fast zu einem pudendum. Es liegt auf derselben Linie, wenn das gelegentlich mit dem Taufakt verbundene Lichtwunder (LA von a und g^1 zu Mt 3, 15; Justin dial. 88, 315 C) den Taufakt grammatisch zum Nebensatz, sachlich zur Nebensache macht; wenn das anschließende *ἵνα* (Ign. Eph. 18, 2) das Getauftwerden Jesu einordnet in die sakra-

[1] H. Waitz, Neue Untersuchungen über die sogenannten judenchristlichen Evangelien ZNW 36, 60–81.

mentale Heilserlangung des Christen. Eigentlich wichtig sind der erzählenden Tradition die Ereignisse, die auf Jesu Getauftwerden folgen.

2. Das erste von diesen Ereignissen, die *Öffnung der Himmel,* wird nur von den Synoptikern und dem Ebj.-Ev. berichtet. Der Lk-Bericht hebt durch die grammatische Konstruktion die Himmelsöffnung als das erste Wesentliche, unterstrichen durch das vorbereitende, für Lk typische, *προσεύχεσθαι* Jesu, besonders hervor. Die Himmelsöffnung fällt dagegen fort im vierten Evangelium, wo sie (1, 51) für das *ganze* irdische Leben Jesu behauptet wird, im Hebr.-Ev., in der Justin-Darstellung und in der 24. Ode Sal. Die Frage legt sich nahe: spiegelt die Fortlassung der Himmelsöffnung nur die zunehmende Fremdheit der Tradition gegenüber diesem Topos spätjüdischer Apokalyptik oder eine gnostisierende Tendenz wider (Joh., Hebr.-Ev., Od. Sal.! Aber Justin paßt nicht!)?

3. Der *Geist als Taube* bildet ein allen Berichten gemeinsames Motiv. Bemerkenswert für die Formulierung ist lediglich das Bestreben, das hellenistische absolute *τὸ πνεῦμα* des Mk (1, 10) durch das biblische *τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον* (Lk, Hebr.-Ev., Justin dial. 315 C 316 C) bzw. *πνεῦμα θεοῦ* (Mt, Ebj.-Ev.) zu ersetzen, und die Tendenz, die Gegenständlichkeit des *ὡς περιστεράν* bei Mk, Lk, Mt, Joh, Justin dial. 315 C durch den Zusatz *σωματῷ εἴδει* bei Lk bzw. durch die Umschreibung *ἐν εἴδει περιστερᾶς* (Ebj.-Ev., Justin dial. 316 C) zu unterstreichen.

4. Dagegen zeigt sich in der Tradition eine beachtliche Verschiedenheit in der Art, wie das *Herabkommen des Geistes* beschrieben wird. Das *καταβαίνειν εἰς* bzw. *ἐπ' αὐτόν* des Mk/Lk wird erweitert und lautet bei Mt: *καταβαῖνον καὶ ἐρχόμενον ἐπ' αὐτόν*, im Ebj.-Ev.: *κατελθούσης καὶ εἰσελθούσης εἰς αὐτόν*, bei Joh: *καταβαῖνον – – – καὶ ἔμεινεν ἐπ' αὐτόν*, im Hebr.-Ev.: descendit – – – et requievit super eum. Das Bleiben des Geistes bei Jesus wird demnach zunehmend unterstrichen. Die Geistverleihung – so soll verstanden werden – hat permanente Bedeutung. Dazu gesellt sich das Motiv vom kürenden Vogel, auf das die Formulierung zum mindesten bei Justin mit dem *ἐπιπτῆναι ἐπ' αὐτόν* bzw. *αὐτῷ* (dial. 315 C 316 C) und in der 24. Ode Sal. („die Taube flog auf Christus hernieder") klar hinweist, ohne daß damit hier in der religionsgeschichtlichen Fragestellung nach der „Taube" in Kürze generaliter präjudiziert sein soll.

5. Ähnlich wie auf die Himmelsöffnung verzichtet Joh, Hebr.-Ev. und 24. Ode Sal. auch auf die *Himmelsstimme*; das entscheidende deutende Wort spricht bei Joh der Täufer, im Hebr.-Ev. redet omnis fons spiritus sancti, und in der 24. Ode Sal. bringt das Singen der

Taube über Christus die entscheidende Kennzeichnung. Wieder sind es die drei gnostisierenden Darsteller, die einen Zug der älteren Tradition fortlassen; das an die Stelle des Fortgelassenen Tretende ist bei den drei Darstellern allerdings sehr verschieden: Joh vergeschichtlicht die bat qol, Hebr.-Ev. und 24. Ode Sal. mythologisieren sie.

6. Die Formulierung und der *Inhalt der Himmelsstimme* ist oft verhandelt worden und kann hier summarisch referiert werden: der Übergang von dem Jesus anredenden *σύ* der adoptianischen Messiasweihe (Mk, Lk, Ebj.-Ev. erste *φωνή*, Hebr.-Ev., Justin) zum *οὗτος* der Messias-Proklamation (Mt. Ebj.-Ev. zweite *φωνή*); vom *υἱός μου* des AT.lich-spätjüdischen Messiaskönigs zum metaphysisch-präexistenten hellenistischen *υἱός*, bzw. *υἱος τοῦ θεοῦ* (Joh). Wenigstens kurz eingehen will ich dagegen auf die westliche LA von Lk 3, 22, auf die betont adoptianisch gefaßte Zitierung von Psalm 2, 7. Das Ebj.-Ev. hat sie gekannt und bringt sie als erste *φωνή* vor der *οὗτος*-Fassung des Mt als der zweiten *φωνή*. Daß diese LA (trotz Wellhausen[1] und Lohmeyer[2]) einen sehr alten Text darstellt, scheint mir aus der Art hervorzugehen, wie Justin diesen von ihm ja gebrachten Text behandelt. Wenn Justin die dem Zitat entnommene *γέννησις* (varia lectio *γένεσις*) auf das Bekanntwerden Jesu unter den Menschen umdeutet, so ist ganz klar: Justins Christologie widerstrebt dem betont adoptianischen Sinn des Zitates. Daß er es trotzdem bringt, ist nicht in dem Inhalt des Zitates begründet (der ist ihm ja schwierig!), sondern in der festen Zugehörigkeit des Zitates zu der Tradition, der Justin sich verpflichtet weiß. Mit dem Inhalt des Zitates muß Justin sich abfinden.

7. Daß das von Jesus ausgesagte *εἶδεν* in seinen Objekten reduziert wird (bei Mk: Himmelsspaltung und Taube; bei Mt: nur Taube), um dann bei Lk und den Späteren ganz zu verschwinden und einer objektiv referierenden Darstellung Platz zu machen, daß mithin, wie sich auch hierin bewährt, der Auffassung als Messias*weihe* die als Messias-*Proklamation* folgt, ist ebenfalls öfter dargelegt worden. Wenn aber in diesem späteren Stadium der Tradition Messias-*Proklamation*, – Proklamation dann vor wem?

8. Die Art, wie eine *Reaktion auf die Taufe Jesu* beschrieben wird, ist für die Beantwortung dieser Frage belangvoll. Die Synoptiker schweigen von einer Reaktion auf Jesu Taufe, auf die Himmelsöffnung, auf das Kommen des Geistes und auf die bat qol völlig. Im vierten Evangelium löst das Kommen des Geistes beim vorher unterrich-

[1] J. Wellhausen, Das Evangelium Lucae 1904, S. 6.
[2] E. Lohmeyer, Das Evangelium des Markus 1937, S. 23.

teten Täufer die *μαρτυρία*, im Ebj.-Ev. löst die mit der ersten *φωνή* verbundene Lichterscheinung die Frage des bisher ahnungslosen Täufers, die darauf antwortende zweite *φωνή* und danach die Bitte des Täufers um eigenes Getauftwerden aus. Wo also von einer Reaktion überhaupt berichtet wird, da ist sie zunächst beschränkt auf den Täufer. Erst die LA von a g[1] zu Mt 3, 15 redet von der Furcht aller Anwesenden auf die mit der Taufe verbundene Lichterscheinung (s. oben unter 1) hin, wie erst Justin die Erscheinung des Geistes in Taubengestalt mit der Rücksicht auf die Menschen (dial. 316 C *διὰ τοὺς ἀνθρώπους*) begründet, wie erst Ode Sal. 24 die Schließung ‚Versieglung und Vernichtung der Abgründe durch die von der Taube geübte Kürung Christi geschehen sein läßt. Der widersprüchliche, legendäre und mythologische Charakter dieser jungen Reaktions-Schilderungen macht deutlich das Fehlen einer älteren Tradition, macht deutlich aber auch die geheime Intention, in der die älteren, von einer Reaktion noch schweigenden Berichte schreiben: auch sie wollen primär nicht schildern, was sich begab, sondern welche geistliche Bedeutung das Geschehen hat: *διὰ τοὺς ἀνθρώπους*.

9. Das *Fazit* kann kurz sein. Gerade weil das Getauftwerden Jesu in der Tradition früh als pudendum begegnet, wird es nicht erfunden worden sein, sondern auf einen stattgehabten Vorgang zurückgehen (opp. Ed. Meyer[1]). Geschildert aber wird dieser Vorgang vom Glauben der Gemeinde, d. h. vom Ostergeschehen aus, zunächst als Geistverleihung und Messiasweihe, dann als Messias-Proklamation; beides aber bestimmt für die Leser und Hörer des Evangeliums, nicht für die fiktiven Zuschauer der fiktiven damaligen Szene. Die Gründe, warum dies Bekenntnis zur Heilsbedeutsamkeit Jesu zurückgeblendet wurde in die Szene der an sich historischen Taufe Jesu, haben M. Dibelius[2] und Bultmann[3] klargelegt; ersterer für den Zeitpunkt: weil das Theologumenon der Parthenogenese jener frühen Epoche der Tradition noch nicht erschwinglich war und weil andererseits die Geistverleihung nicht später erfolgen kann als zu dem Zeitpunkt, von dem an Jesu öffentliches Wirken gerechnet wird; letzterer (Bultmann) für den Inhalt, warum gerade die *Taufe* Jesu Anlaß bot zu diesem legendär sich aussprechenden Bekenntnis: weil der Messias als Geistträger und die Taufe nach christlich-hellenistischer Ansicht als Geistverleihung gilt. Nur eine Frage bliebe zu bedenken übrig: was besagt denn dies (nicht nur hier begegnende) Verfahren der Rückblendung und Rück-

[1] Ed. Meyer, Ursprünge und Anfänge I, S. 83 f.
[2] M. Dibelius, Die Formgeschichte des Evangeliums[2], S. 274.
[3] R. Bultmann, Die Geschichte der synoptischen Tradition[2], S. 267.

datierung des Bekenntnisses zu Jesus in eine Szene des Lebens Jesu? Dies Verfahren meint, wenn auch in legendärer und mythologischer Form, das Bekenntnis dazu, daß der erhöhte Herr des Glaubens unabtrennbar ist von dem Irdischen. Dies Verfahren bezeugt, daß das Ja des Glaubens vollzogen wird nicht unter Absehung von dem Menschen Jesus, sondern angesichts seiner. So gelesen, will die Tradition von der Taufe Jesu nicht nur den Glauben durch die berichteten prodigia sichern, so sehr auch das schon mit im Spiele sein wird; sondern sie will zugleich den Glauben fragen, ob er das Ja zu Jesu Heilsbedeutsamkeit gegenüber diesem Menschen meint.

Luthers Psalterdruck vom Jahre 1513

Von Gerhard Ebeling

Unter den gegenwärtigen Aufgaben der Lutherforschung halte ich die in Vorbereitung befindliche Neuherausgabe[1] der frühesten theologischen Vorlesung Luthers[2] für die wichtigste. Nachdem der sogenannte Dresdener Psalter (die Scholien) erstmals 1876 durch Karl Seidemann und dann erneut zusammen mit dem bis dahin nur in einer mangelhaften deutschen Übersetzung[3] sowie in wenigen lateinischen

[1] Im Auftrage der „Kommission zur Herausgabe der Werke Martin Luthers" durch ein Herausgeberkollegium.

[2] Die Annahme H. Boehmers (Luthers erste Vorlesung. Berichte über d. Verh. d. Sächs. Akad. d. Wiss. zu Leipzig, Phil.-hist. Kl. 75 (1923), 1. Heft, S. 4. und 10), Luther habe vor der Psalmenvorlesung von Okt. 1512 bis Juli 1513 über die Genesis gelesen, ist durch J. Ficker (Luthers erste Vorlesung – welche? Th. St. Kr. 100 (1928), 348–353) zwingend widerlegt. Die Frage, womit man sich Luther zwischen der Übernahme der Professur (22. Okt. 1512) und dem Beginn der 1. Ps. Vorl. (ca. Mitte Aug. 1513, Boehmer 5) beschäftigt zu denken habe, beantwortet Ficker dahin, daß s. E. „das ganze Jahr mit verschiedenen Vorbereitungen für die öffentliche Auslegung des Psalters ausgefüllt" gewesen sei (a. a. O. 352). Darunter nennt er auch die Vorbereitung für die Herstellung des Textdrucks. Der erste Gesichtspunkt ist bloße Vermutung, die allein erhärtet werden kann durch eine gründliche Untersuchung des Textdrucks auf das Maß der darin geleisteten Arbeit. Diese Aufgabe ist bisher, soviel mir bekannt ist, von keiner Seite aus in Angriff genommen. – Zu der Meinung Boehmers (4), daß die Wahl der Gen zum ersten Vorlesungsgegenstand nahe lag, sei eine Äußerung von Cassiodor in der Praef. zu seinem Ps.-Komm. erwähnt, die das Gegenteil besagt (MSL 70; 22): Psalterii quoque proprium est quod per ipsum legis divinae sanctitas introitur. Non enim tirones inchoant a Genesi, non ab Apostolo, non inter ipsa initia auctoritas evangelica sancta pulsatur; sed licet Psalterium quartus codex sit divinae auctoritatis, primum tamen tirones inchoantes Scripturas sanctas, inde legendi faciunt decenter initium.

[3] Walchsche Lutherausg. IX (1743), 1473–2545 (nicht 3545, wie es bei Walch infolge eines Druckfehlers in der Paginierung steht und von Kawerau W 3; 5 übernommen ist).

Proben[1] zugänglichen sogenannten Wolfenbüttler Psalter (die Glossen) und mit den Adnotationes zum Psalterium quincuplex des Faber Stapulensis 1885/86 durch Gustav Kawerau in der Weimarer Ausgabe ediert worden war[2], harrt jenes für die Genesis von Luthers Theologie einzigartig bedeutsame Dokument trotz der seitdem so intensiv betriebenen Lutherforschung immer noch seiner völligen Erschließung. Dies ist freilich nur allzu begreiflich wegen der Unzulänglichkeit der Kawerauschen Ausgabe und angesichts der großen Schwierigkeiten, die einer methodisch einwandfreien Auswertung der ersten Psalmenvorlesung entgegenstehen[3]. Wie in der angeführten Literatur schon vielfältig dargelegt und an Beispielen demonstriert worden ist, hat eine neue Edition vor allem zwei Aufgaben zu bewältigen: die zuverlässige Wiedergabe und Beschreibung des sehr verwickelten Handschriftenbefundes sowie den durchgehenden Vergleich mit der von Luther benutzten exegetischen Tradition. Nur so kann die Voraussetzung geschaffen werden für die Klärung zweier eng ineinander verzahnter Probleme: Wieweit bewegt sich Luther in den Jahren 1513/15 noch in den vorgegebenen Geleisen und wo beginnt seine theologische Selbständigkeit? Und welche Feststellungen lassen sich gegebenenfalls treffen über Luthers eigene Entwicklung während jener Jahre? Es steht außer Frage, daß auf diesem Wege neue Einsichten in die Anfänge von Luthers Theologie zu gewinnen sind, daß es aber auch noch vieler Anstrengungen bedarf, ehe sich aus zahlreichen Einzeluntersuchungen ein begründetes Gesamtbild ergibt.

Die Probleme der inneren Chronologie der ersten Psalmenvorlesung liegen ungemein schwierig. Die Glossen zu ein und demselben Psalm können aus verschiedenen Phasen stammen, da Luther im Laufe der Arbeit immer wieder Ergänzungen vorgenommen hat. Die Reihenfolge im Manuskript des Wolfenbüttler Psalters entspricht also nicht ohne weiteres der Reihenfolge der Niederschrift. Daß die Scholien zu einem Psalm, sofern man nicht auch hier verschiedene Entstehungsstufen annehmen muß, mit den Glossen zu demselben Psalm vielfach oder gar meist nicht gleichzeitig sind, Luther vielmehr aufs ganze ge-

[1] E. C. A. Riehm, Initium theologiae Lutheri etc. (Osterprogramm der Hallischen Universität) Halle 1874.

[2] W 3 und 4. Vgl. W 3; 4. 6.

[3] K. A. Meissinger, Luthers Exegese in der Frühzeit, 1911. E. Hirsch, Initium theologiae Lutheri, Festgabe f. Kaftan, 1920, 150–169. H. Thomas, Zur Würdigung der Psalmenvorlesung Luthers von 1513–1515, Weimar 1920. H. Boehmer, Luthers erste Vorlesung (s. o. S. 43 Anm. 2). E. Vogelsang, Die Anfänge von Luthers Christologie, 1929. H. Wendorf, Der Durchbruch der neuen Erkenntnis Luthers im Lichte der handschriftlichen Überlieferung. Hist. Vierteljahrsschrift 27 (1932), 124–144. 285–327.

sehen mit der Glossenniederschrift den Scholien gegenüber im Vorsprung war, wird zutreffen, von sicheren Ergebnissen sind wir aber noch weit entfernt. Ebenso ist die Schichtung der Eintragungen im Psalterium quincuplex sowie deren chronologische Zuordnung zu Glossen und Scholien noch voller Rätsel[1]. Von der ganzen Arbeitsweise Luthers haben wir noch keine hinreichende Vorstellung, so z. B. ob die Glossen gleich direkt in das Exemplar des Wolfenbüttler Psalters eingetragen wurden oder aber andere Notizen bereits vorausgingen, so daß das gegenwärtige Glossenmanuskript z. T. bereits eine Reinschrift wäre[2]. Im letzteren Fall könnte man fragen, ob ein bestimmter Grundstock der Glosse in die Zeit zurückgeht, in der Luther den Textdruck vorbereitete.

Ein bestimmter Teil des Materials gibt nun aber, weil er unbelastet ist von den Problemen der handschriftlichen Überlieferung, der Frage nach der Entwicklung Luthers eine chronologisch fixierbare Ausgangsbasis, nämlich der von Luther selbst in Druck gegebene, für den Gebrauch der Studenten im Kolleg bestimmte Text des Psalters, in den Luther auch seine eigenen Glossen eingetragen hat[3]. Dieser Textdruck, der ohnehin als frühester von Luther veranlaßter Druck Interesse beansprucht, ist ein sehr beachtliches, wenn auch relativ karges Dokument für Luthers Beschäftigung mit dem Psalter vor Beginn der ersten Psalmenvorlesung, genauer: vor dem Juni 1513. Denn da der Druck

---

[1] Boehmer (22) glaubte als Ergebnis seiner Untersuchungen feststellen zu könnnen: „Adnotationen und Glosse sind stets als gleichzeitige Dokumente zu betrachten und zu behandeln. Die Scholien stammen dagegen nur etwa bis Ps. 30 aus ungefähr derselben Zeit wie die betreffenden Abschnitte der Glosse. Von Ps. 63 aber an sind Glosse und Scholien stets als Dokumente aus verschiedener Zeit zu betrachten und daher streng auseinander zu halten und immer gesondert zu untersuchen.“ Der methodischen Forderung getrennter Untersuchung wird man unbedingt beipflichten müssen. Aber die Gleichzeitigkeit von Adnotationen und Glosse sowie der Vorsprung der Glosse vor den Scholien um etwa 30 Psalmen im späteren Teil des Kollegs (Boehmer 21) darf noch keineswegs als bewiesen gelten. Vgl. dazu Vogelsang (7, Anm. 5 u. 6).

[2] Diese Vermutung äußerte H. Rückert.

[3] Auch bei der Annahme, daß die Glossen z. T. älteren Datums sind als deren Eintragung in den Wolfenbüttler Psalter, bleibt doch der Textdruck zunächst das früheste uns erreichbare Zeugnis für Luthers Arbeit am Psalter. Denn welche Glossen gegebenenfalls ihrer Entstehung nach in die Zeit vor Fertigstellung des Drucks zurückreichen, wird sich schwerlich ausmachen lassen. Über den Zeitpunkt der uns vorliegenden Niederschrift – und dafür ist nun einmal der terminus a quo das Datum des Drucks – werden wir kaum zurückkommen. Theoretisch möglich und wahrscheinlich ist es, daß Eintragungen in das Psalt. quinc. vor Abschluß von Luthers Psalterdruck vollzogen sind. Aber Genaueres wird sich auch darüber nicht feststellen lassen. Das Gleiche gilt von den Scholien. Auch hier muß man wenigstens die Möglichkeit offen lassen, daß Luther mit der Niederschrift begonnen hat, bevor er den eigenen Psalterdruck zur Eintragung der Glossen zur Verfügung hatte.

das Datum des 8. Juli 1513 trägt[1], wird mit Boehmer anzunehmen sein, daß Luther das Manuskript dafür schon im Mai oder Anfang Juni in die Druckerei geliefert habe[2]. Was enthält dieser Druck? Welchen Anteil hat Luther an dessen Gestaltung? Inwieweit gestattet der Druck einen Einblick in Luthers Arbeitsweise? Und welchen Beitrag kann er liefern zur Aufhellung des frühesten uns greifbaren Stadiums seiner Psalmenauslegung?

I. Der Buchtitel

Im Unterschied zu den von Luther veranlaßten späteren Textdrukken des Römer-, Galater- und Hebräerbriefs[3] beschränkt sich der Titel des Psalmendrucks nicht auf den bloßen Namen des biblischen Buchs, sondern bringt zugleich in der Form einer Empfehlung die Besonderheit dieser Textausgabe und die darin geleistete editorische Arbeit zum Ausdruck[4]. Das war nichts Ungewöhnliches. Formal ähnliche Titelangaben lassen sich bei Bibeldrucken jener Zeit vielfach nachweisen[5]. Für den Fall einer ganz oder teilweise wörtlichen Übernahme von einem Druckvorbild kämen allerdings nur separate Psalterausgaben in Betracht. Drucke, die nur den Vulgata-Text der Psal-

[1] Lt. Impressum am Schluß des Drucks. W 3; 2: Vuittenburgi in officina Ioannis Gronenbergi. ANNO.M.D.XIII. VIII. Idus Iulias. Apud Augustinianos. – Joh. Rhau-Grunenberg hatte sich 1508 als Drucker in Wittenberg niedergelassen. Möglicherweise war er durch Staupitz herbeigeholt worden. Jedenfalls war seine Werkstatt zeitweise, wie aus diesem und anderen Impressa hervorgeht, im Augustinerkloster untergebracht. Vgl. W. Friedensburg, Geschichte der Universität Wittenberg (1917), 78. J. Luther, Der Wittenberger Buchdruck in seinem Übergang zur Reformationspresse. In: Lutherstudien zur 4. Jahrhundertfeier der Reformation veröffentlicht von den Mitarbeitern der Weimarer Ausgabe (1917), 261–282, bes. 263 f. H. Lülfing, Universität, Buchdruck und Buchhandel in Wittenberg, vornehmlich im 16. Jahrhundert. In: 450 Jahre Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, Bd. 1 (1952), 377–391, bes. 379 f. In diesen Arbeiten wird unter den frühen Erzeugnissen Grunenbergs Luthers Psalterdruck nicht erwähnt.

[2] Boehmer 19.

[3] W 56; XV: Diui Pauli apostoli ad Romanos epistola. Entsprechend W 57 (Gal); V. W 57 (Hebr); V.

[4] W 3; 2: Sepher Thehillim hoc est liber laudum sive hymnorum (qui psalterium David dicitur) versiculis singulis in numerum et ordinem veterem reductis additisque titulis electissime translatis et summariis super omnes psalmos diligenter castigatus.

[5] Z. B. Vulg.-Druck Basel 1509 (= Lyon 1509; die Abweichungen in Klammern): Biblia cum pleno apparatu summariorum, concordantiarum et quadruplici (quadruplicis) repertorii sive indicii numerique foliorum distinctione Basilee nuper impressa (certissime ac verissime impressa). Vulg.-Druck Lyon 1512: Biblia cum concordantiis veteris et novi testamenti et sacrorum canonum: nec non et additionibus in marginibus varietatis diversorum textuum: ac etiam canonibus antiquis quattuor euangeliorum insertis summa cum diligentia revisa correcta et emendata.

men ohne liturgische Beigaben bzw. ohne Auslegung enthielten, waren begreiflicher Weise seltener als vollständige Bibeldrucke[1]. Es ist von vornherein nicht sehr wahrscheinlich, daß Luther irgendeine seperate Psalterausgabe als Druckvorlage verwendet hat. Aber selbst wenn dies der Fall gewesen sein sollte, ist doch unter den mir bibliographisch erreichbaren Buchtiteln von separaten Psalterdrucken vor 1513 kein einziger, mit dem der Titel von Luthers Textdruck Verwandtschaft aufwiese[2]. In den Beständen der Tübinger Universitätsbibliothek befindet sich freilich eine Psalterausgabe, die in verschiedener Hinsicht für einen Vergleich mit dem von Luther veranlaßten Textdruck besonders instruktiv ist. Es handelt sich ebenfalls um einen weitzeiligen Druck für Kolleggebrauch, der 1511 in Leipzig erschienen ist[3]. Doch

[1] Vgl. J. G. Th. Graesse, Trésor de Livres rares et précieux, Tom. V (1864) und British Museum, General Catalogue of printed books, Vol. XVI (1936). Der noch in den Anfängen steckende Gesamtkatalog der Wiegendrucke, der ohnehin nur die Drucke bis 1500 erfaßt, bringt unter Biblia nur die Gesamtausgaben. Graesse zählt ca. 30, Brit. Mus. etc. 67 Drucke des lateinischen Psalters vor 1513 auf. In vielen Fällen handelt es sich aber um brevierartige Ausgaben mit entsprechenden Beigaben oder um Psalmenkommentare. W. A. Copinger, Incunabula biblica (London 1892) verzeichnet bis 1512 einschließlich 155 vollständige Vulgatadrucke (darunter freilich ebenfalls solche mit Kommentierung).

[2] Ich habe die in der vorigen Anm. genannten Werke daraufhin durchgesehen.

[3] Lt. Impressum am Schluß des Buches, das außer dem Psalter noch einige at. und nt. Cantica sowie das Te Deum, Athanasianum und Apostolicum enthält, war der in der Offizin von Thanner in Leipzig hergestellte Druck am 10. Nov. 1511 beendigt. In den großen bibliographischen Nachschlagewerken (s. o. Anm. 1) ist er nicht angeführt. Nur bei Graesse V, 491 steht ein auffallend verwandter Druck: Psalterium davidicum per D. Augustinum in III quinquagenas sagaciter divisum. Lypczk p. Wolfg. Monac. 1511. Die Titelangabe (s. u. S. 48 Anm. 1) erscheint hier verkürzt. Eine Abweichung besteht nur in bezug auf den Drucker. Sollte ein Versehen vorliegen oder handelt es sich tatsächlich um zwei verschiedene Drucke? – Die Vorrede gibt weiteren Aufschluß über die Entstehung. Sie beginnt: Joannes Frondinus Wasingensis artium et philosophie Magister sacre Theologie Baccalaureus formatus Ecclesieque Smalkaldensis canonicus. Studiosis sacrarum litterarum tyronibus salutem perpetuam / ac quicquid saluti consentaneum exoptat. Es folgt ein ausführlicher Lobpreis auf den Psalter – dem Stil und dem Inhalt nach von einer Höhenlage, wie man sie von vornherein dem Leipziger Magister kaum zutrauen möchte. Bei näherer Prüfung stellte sich heraus, daß er dieses ganze Stück im Umfang von anderthalb Druckseiten wörtlich einem Psalterprolog entnommen hat, der in frühen Drucken von Aug. Enarrationes diesem zugeschrieben war, in Wirklichkeit jedoch die Praef. des Basilius zu seinem Ps.-Komm. in der Übersetzung Rufins ist (vgl. MSL 36; 63 ff.). Dieselben Ausführungen hat Lud. v. S. in das Prooemium seiner Expos. in psalt. übernommen unter Hinweis auf Aug. Obwohl aus anderen Gründen feststeht, daß Joh. Frondinus für seinen Psalterdruck Lud. v. S. benutzt hat (s. u. S. 52 Anm. 3), kann er jene Stelle nicht von dort haben, da Lud. v. S. kleinere Stücke ausläßt, die bei Frondinus entsprechend der pseudoaugustinischen praefatio nicht fehlen. Selbständig eingefügt hat Frondinus außer einem kleinen Seitenhieb auf Aristoteles (. . . neque tantum dialecticorum tendicula et Aristotelis spineta conquirenda) einen Schlußabschnitt, in dem er einen Gedanken aus der Praef. zur Postilla super Psalt. des Hugo Card. verwendet und mit dem Ausdruck der Bescheidenheit (. . in-

auch hier lautet der Buchtitel völlig anders als bei Luther[1]. Es läßt sich nun aber m. E. auch aus inneren Gründen zeigen, daß die von Luther gewählte Formulierung des Buchtitels weder im ganzen auf ein Vorbild zurückgeht noch aus geläufigen Wendungen zusammengestellt ist, sondern auf sorgfältiger Überlegung beruht und bereits im Kleinen Luthers Arbeitsweise widerspiegelt.

Der Titel zerfällt in zwei Teile, von denen der erste die Bezeichnung des biblischen Buches betrifft. An die Spitze setzt Luther den transkribierten hebräischen Namen, der weder in dem Titel eines andern Psalterdrucks noch in einer Vulgata-Ausgabe vorkam[2] und auch in den gängigen Kommentaren kaum erwähnt wurde[3]. Luther hat ihn offenbar dem Prolog des Hieronymus zum Psalterium hebraicum entnommen, der in Fabers Psalterium quincuplex abgedruckt war[4]. Dieses

---

scium profecto me fateor et indignum ad tante profunditatis mysteria digne rimanda; vgl. Luthers Äußerung in der Antrittsvorlesung W 3; 14, 4–6) zu der geplanten Vorlesung einlädt. Die Vorrede zu diesem Textdruck ist also eine Kolleganzeige im Stile jener Zeit (vgl. K. Hartfelder, Phil. Melanchthon als Praeceptor Germaniae, Mon. Germ. Paed. VII (1889), 80 ff.). Die Vorrede schließt: Valete ex alma Lipsensi achademia decima quarta die May. Anno domini Millesimo quingentesimo undecimo. Zur Person des Joh. Frondinus vermochte ich nur festzustellen, daß er im Jahre 1520 Vicekanzler der Leipziger Universität war (Fr. Zarncke, Die urkundlichen Quellen zur Geschichte der Universität Leipzig in den ersten 150 Jahren ihres Bestehens. Abh. d. Kgl. sächs. Ges. d. Wiss. Phil.-hist. Kl. II (1857), 509–922, s. Register. O. Kirn, Die Leipz. theol. Fak. in 5 Jahrhunderten, Festschr. zur Feier des 500jährigen Bestehens der Univ. Leipzig Bd. 1 (1909) erwähnt ihn nicht). – Das Tübinger Exemplar enthält handschriftliche Interlinear- und Marginalglossen, die sich, mit wenigen Lücken, über den ganzen Psalter erstrecken. Nach Stichproben, die ich vornahm, trägt die Erklärung ganz traditionelles Gepräge. Über die Herkunft dieser bisher unbeachteten Handschrift konnte ich nichts feststellen. Daß es sich um eine studentische Nachschrift handelt, ist dem Schriftbild nach unwahrscheinlich.

[1] Psalterium summi funditoris et Egregij cytharedi Dauidis prophete excellentissimi filij Jesse: solius spiritussancti instinctu sine omni exteriori adminiculo editum: et per Diuum Aurelium Augustinum in tres quinquagenas sagaciter divisum: omnibus ceterorum prophetarum libris preferendum: ad laudem cunctipotentis dei accurate impressum. Die Formulierungen sind z. T. wörtlich der Auslegungstradition entnommen. Zu „prophete excellentissimi" vgl. Thomas, S. th. sec. sec. q. 174 a. 4: Utrum Moyses fuerit excellentior omnibus prophetis, und die langen Auseinandersetzungen zwischen Lyra (gegen Thomas), Paulus v. Burg. (für Thomas) und Matthias Doering (gegen Thomas) über diese Frage. Die Wendung „solius spiritussancti instinctu sine omni exteriori adminiculo editum" wörtlich bei Petrus Lomb. (MSL 191; 55) u. a.

[2] Bei anderen alttest. Büchern bringt die Vulg. z. T. die hebräischen Namen.

[3] In der Auslegungstradition habe ich einen entsprechenden Hinweis nur bei Jak. Perez de Valenzia zu Ps 1 gefunden: Quem librum Hebraei appellant Tyhilim, i. e. librum orationum.

[4] . . . titulus ipse hebraicus SEPHER THEHILIM, quod interpretatur volumen hymnorum. Der Prolog des Hieronymus stand Luther freilich außerdem noch in einer venezianischen Ausgabe der exegetischen Werke des Hier. zur Verfügung (s. u. S. 62 Anm. 2). Aber von der dortigen Schreibweise: sefer tihillim weicht Lu-

Werk, so wird man schon aus diesem Indiz schließen dürfen, hat er also bereits bei der Vorbereitung des Psalmendrucks benutzt. Die Tradition kannte vier Namen: Psalterium, liber psalmorum, liber hymnorum und liber soliloquiorum, die häufig nebeneinander gestellt und in den Kommentaren erklärt wurden[1]. War schon die Voranstellung der hebräischen Bezeichnung eine bewußte, man möchte fast sagen: programmatische Abweichung von der herrschenden Tradition, so zeigt sich das Gleiche bei den von Luther beigefügten lateinischen Übersetzungsmöglichkeiten. Die übliche, als wörtliche Übersetzung aus dem Hebräischen geltende Wendung liber hymnorum[2] nennt er erst in zweiter Linie, während er die Wiedergabe mit liber laudum offensichtlich bevorzugt. Luther entscheidet sich damit für eine Übersetzung, die weder als terminus technicus gebräuchlich noch auch dort zu finden war, wo der hebräische Name ausdrücklich zitiert und interpretiert war[3]. Die Quelle war in diesem Fall wahrscheinlich Lyra[4], obwohl der sonstigen Auslegungstradition natürlich nicht unbekannt war, daß der vorherrschende Akzent im Begriff hymnus auf dem Lobpreis liegt[5]. Den geläufigsten Namen psalterium setzt Luther dahinter in Klammern, womit er zu erkennen gibt, daß diese Bezeichnung keine Übersetzung des hebräischen Buchtitels, sondern anderer sprachlicher Herkunft ist[6] und darum nur am Rande erwähnt zu werden verdient. Das wird auch der Grund dafür sein, daß er daneben liber psalmorum gar nicht nennt und ebenso liber soliloquiorum als vollkommen freie Bildung, die keinen Anhalt im Text hat, fortläßt[7]. Die

---

ther (SEPHER THEHILLIM) so stark ab, daß die Übernahme aus dem Faberschen Druck trotz der kleinen orthographischen Veränderung das Wahrscheinlichste ist.

[1] Die Lyoner Vulg.-Ausgaben von 1509 und 1512 gebrauchen im Verzeichnis der biblischen Bücher sowie in den Kopfleisten den Ausdruck psalterium, während im Text steht: Incipit liber hymnorum sive psalmorum sive soliloquiorum . . . Explicit psalterium. Ganz ähnlich die Basler Ausg. von 1509. Registrierung und Erläuterung dieser verschiedenen Bezeichnungen des Psalters z. B. in Gloss. ord., bei Petr. Lomb., Joh. de Turr. und Jak. Perez de Val.

[2] Z. B. Gl. ord.: Liber iste intitulatur apud hebraeos liber hymnorum.

[3] Zu Hier. s. o. S. 48 Anm. 4, zu Perez de Val. s. o. S. 48 Anm. 3.

[4] In der Praef.: . . . propter quod dicitur liber psalmorum, i. e. laudum divinarum. Es ist dies die einzige Stelle, in der ich die von Luther gebrauchte Wendung liber laudum unmittelbar vorgebildet fand.

[5] Z. B. Gl. ord.: . . . quia hymnus est, ubi habentur verba et laus cum cantico . . . Petr. Lomb. (MSL 191, 58): Bene ergo dicitur liber iste hymnorum, quia docet nos laudare Deum cum exsultatione habita de aeternis. Joh. de Turr.: hymnus autem est laus dei cum cantico.

[6] Die etymologische Ableitung von psalterium (von *ψάλλειν*) wird im Anschluß an Hier. in der Tradition häufig erwähnt.

[7] Das Wort soliloquium findet sich dagegen mehrfach in den Summarien in Luthers Textdruck: zu Ps 38 (3; 218, 20), 62 (357, 7), 76 (526, 13), 138 (4; 432, 8).

Beifügung von David zu Psalterium entsprach zwar nicht der vorherrschenden Terminologie, nach der psalterium absolut gebraucht wurde und der Name David gewöhnlich nicht im Titel erschien[1], war aber der Sache nach eine Selbstverständlichkeit. Eine Stellungnahme zu der in der Tradition von Augustin und Hieronymus her umstrittenen Verfasserfrage[2] kann man aus der Tatsache, daß Luther ausdrücklich psalterium David schreibt, nicht entnehmen, da auch dort, wo man in David nicht den alleinigen Verfasser der Psalmen sah, die Bezeichnung des ganzen Buches nach ihm unbestritten war[3]. Luthers Angaben über den Namen des biblischen Buches sind – so können wir zusammenfassen – das Ergebnis sorgfältig prüfender Überlegung. Er folgt nicht blind der Tradition, sondern versucht vor allem mit den ihm zur Verfügung stehenden Mitteln dem hebräischen Urtext nahe zu kommen.

Dieser Eindruck gewissenhafter Gelehrsamkeit verstärkt sich nun noch durch die editorischen Bemerkungen, die der zweite Teil des Titels seiner Textausgabe enthält. Von den auf eine gereinigte Textausgabe gerichteten Bemühungen (diligenter castigatus) werden drei Arbeitsvorgänge ausdrücklich erwähnt. Der eine betrifft offenbar den Psalmentext (versiculis singulis in numerum et ordinem veterem reductis), die beiden andern beziehen sich auf die beigefügten Psalmentituli, bei deren Textgestaltung Luther anscheinend anders verfahren ist als in den Psalmen selbst, sowie auf die jedem Psalm beigegebenen Summarien (additisque titulis electissime translatis et summariis super omnes psalmos). Was damit im einzelnen gemeint ist, und inwie-

[1] S. o. S. 49 Anm. 1. Es ist eine Ausnahme, wenn Perez de Val. in seinem Kommentar (zu Ps 1) bei der Besprechung der verschiedenen Bezeichnungen des Psalters jeweils den Namen David hinzusetzt: Iste liber vulgariter appellatur liber psalmorum David . . .Secundo dicitur liber hymnorum David . . . Tertio dicitur liber soliloquiorum David. Vgl. ferner o. S. 48 Anm. 1.

[2] Hier. (3. Prol. zum Psalt., abgedruckt u. a. in der Lyoner Vulg.-Ausg. von 1512): Liber psalmorum, quanquam uno concludatur volumine, non est tamen uno eodem factore. Decem enim prophetae paene sunt, qui eos diverso tempore scripserunt. Aug. (De civ. Dei XVII, cap. 14): Mihi autem credibilius videntur existimare, qui omnes illos centum quinquaginta Psalmos eius (sc. David) operi tribuunt. Dieser Gegensatz in der Verfasserfrage durchzieht die gesamte Auslegungstradition.

[3] Z. B. Lyra (Praef.): Instrumentalis (sc. causa huius libri) . . . est ipse David, cui secundum Augustinum omnia contenta in hoc libro fuerunt revelata et ab eo descripta, secundum vero Hieronymum et Hilarium et omnes doctores hebraicos David non fecit omnes psalmos, sed maiorem partem . . . Psalmi tamen facti a David et aliis collecti fuerunt et in uno libro congregati, qui dicitur liber psalmorum, et hoc per Esdram scribam et prophetam, vel per alium prophetam sanctum quicunque fuerit . . . Non tamen dicitur auctor libri seu causa efficiens instrumentalis, sed magis ipse David, qui maiorem partem psalmorum fecit. Totum enim a maiori parte denominatur.

weit es sich wirklich um von Luther geleistete Arbeit handelt, muß an Hand des betreffenden Materials aus dem Textdruck untersucht werden.

II. Die Summarien[1]

Daß den einzelnen Psalmen, wie der Buchtitel schon ankündigt, Summarien vorangestellt sind, besagt noch nichts darüber, ob diese Summarien von Luther selbst verfaßt sind. In der Literatur ist zwar allgemein die Urheberschaft Luthers als selbstverständlich vorausgesetzt[2], aber, soweit mir bekannt ist, nie einer kritischen Prüfung unterzogen worden. Daß ein ausdrücklicher Nachweis erforderlich ist, ergibt sich aus der Tatsache, daß die in Luthers späteren Textdrucken den einzelnen Kapiteln des Römer- und Galaterbriefs beigegebenen Summarien wörtlich einem Bibeldruck entnommen sind[3], mit Luther also nicht das Geringste zu tun haben. Der Verdacht, in Luthers Psalterdruck könne es sich ebenfalls um traditionelle Summarien han-

[1] Im folgenden werden die Psalmen stets nach der Vulg.-Zählung zitiert, die einzelnen Verse jedoch nach der Zählung der heutigen Luther-Bibel, da die spätmittelalterliche Verszählung noch schwankend ist. In den Vulg.-Drucken findet sie sich nicht, wohl aber ansatzweise innerhalb der Auslegung bei einzelnen Exegeten (so auch gelegentlich bei Luther). Im Psalt. quinc. hat Faber die Versnumerierung systematisch durchgeführt.

[2] Boehmer 19, 52. Ficker, Th. St. Kr. 100 (1928), 352. Vogelsang 7. Wendorf 130.

[3] Das hatte schon Boehmer (19, Anm. 1) festgestellt. Er stützte sich dabei auf den Lyoner Bibeldruck von 1512, der laut Impressum durch den Nürnberger Verleger Anton Koberger veranlaßt und finanziert war. Daß diese Lyoner Ausgabe von 1512 ein bloßer Nachdruck der Lyoner Ausgabe von 1509 war, wie Boehmer meint, trifft freilich nicht zu (s. u. S. 69 Anm. 1), fällt aber für die Frage der Summarien nicht ins Gewicht. Denn in dieser Hinsicht stimmen beide Lyoner Ausgaben überein. Damit ist aber noch nicht erwiesen, daß Luther die Summarien einem dieser Lyoner Drucke entnommen hat. Denn sie stehen u. a. auch in der Basler Vulg.-Ausgabe von 1509. Vgl. auch Meissinger in der Einleitung zu Luthers erster Gal.-Vorl. (W 57; VI): „Die Summarien sind außer in Basil. 1509 auch in anderen gleichzeitigen Ausgaben anzutreffen." Obwohl Ficker bereits in seiner ersten Ausgabe der Rm.-Vorl. (Anfänge reform. Bibelauslegung I, 1908) den Basler Druck von 1509 seiner Untersuchung über die Herkunft von Luthers Textgestalt zugrunde gelegt hatte, unterließ er merkwürdigerweise sowohl in der Einleitung wie im Apparat eine Bemerkung über die Herkunft der Summarien. Noch unbegreiflicher ist es, daß er auch in der Einleitung zu der neuen Ausgabe (W 56) nicht darauf eingeht und im Apparat zu Rm 1 (W 56; 3) den irreführenden Hinweis gibt: „Die Summarien im Druck sind, meist wörtlich, Lyras Glosse entnommen." Es ist eine Frage für sich, ob und wieweit die durch Luther wörtlich übernommenen Summarien zu Rm und Gal ihrerseits wieder auf Lyra fußen. Nach meinen Feststellungen ist das in der Tat der Fall, doch so, daß sich wörtliche Anklänge an Lyra mit selbständigen Formulierungen mischen, nie jedoch ein Summarium als ganzes wörtlich von Lyra stammt. Eine systematische Untersuchung der spätmittelalterlichen Summarientraditionen wäre eine dringende auslegungsgeschichtliche Aufgabe.

deln, ist auch damit noch nicht aus dem Wege geräumt, daß in den Vulgata-Ausgaben, in denen die durch Luther entlehnten Römer- und Galaterbriefsummarien stehen, Summarien zu den Psalmen fehlen[1]. Es gab anderwärts Psalmensummarien, die Luther hätte übernehmen können. Um hier völlige Klarheit zu schaffen, wäre ein Überblick über die gesamte Summarientradition erforderlich. Aber leider fehlt es dazu gänzlich an Vorarbeiten. Bei meinen Nachforschungen, die ich auf alle in Betracht kommenden Druckwerke vor 1513, die sich im Besitz der Tübinger Universitätsbibliothek befinden, ausgedehnt habe, sind mir fünf verschiedene Summarienreihen zum Psalter begegnet: in den Psalmenkommentaren Brunos von Würzburg[2], Ludolfs von Sachsen[3], und Johannes de Turrecremata[4], in dem Psalterium quincuplex des Faber Stapulensis[5] sowie in einem lateinisch-deutschen Psalter[6]. Die in dem letztgenannten Werk enthaltenen Summarien sind in deutscher Sprache abgefaßt und kommen schon aus diesem Grund als Quelle für Luther nicht in Frage. Der Vergleich mit den übrigen Summarienreihen hat ergeben, daß Luthers Summarien weder im ganzen noch auch nur in einzelnen Fällen wörtlich von dort übernommen sind. Sie weisen vielmehr eine so weitgehende Selbständigkeit der For-

[1] Darauf hatte bereits Boehmer (19, Anm. 1) hingewiesen.

[2] Psalterium beati Brunonis episcopi herbipolensis. Ich benutze den Druck von Anton Koberger Nürnberg 1494. Bruno war von 1034 bis 1045 Bischof von Würzburg. S. über ihn und seinen Psalmenkommentar RE³ 3; 515 f. Nach Angabe der Einleitung, die nicht von Bruno, sondern offenbar von dem Herausgeber stammt, sind die Summarien ganz überwiegend Cassiodor entnommen, in geringerem Maß auch Beda und Hieronymus. Den einzelnen Summarien sind Buchstaben vorgesetzt, die auf die jeweilige Quelle verweisen. Die Anlehnung an Cass. erfolgt in der Weise, daß einzelne Formulierungen aus dessen Inhaltszusammenfassungen, die er den einzelnen Psalmen unter dem Stichwort divisio psalmi voranstellt, die aber keinen summarienartigen Charakter tragen, aufgegriffen und stilistisch umgeformt werden. Bruno wird von Luther in der 1. Ps. Vorl. nie mit Namen zitiert, was aber eine Benutzung durch Luther nicht ausschließt. Der Vergleich mit den Summarien Brunos liefert zugleich einen Anhalt dafür, ob Luthers Summarien direkte Beziehungen zu Cassiodor aufweisen.

[3] Ludolfus Carthusiensis (Verf. der Vita Christi, vgl. Ebeling, Evang. Evangelienauslegung, 158), In psalterium expositio (um 1350). Ich benutze den Druck Paris 1506. Die Summarien Ludolfs hat Joh. Frondinus, abgesehen von wenigen geringen Abweichungen, wörtlich, aber ohne Quellenangabe, in seinen Textdruck übernommen.

[4] Glosa psalterii Johannis de Turrecremata (um 1460). Von mir benutzt der Druck Argentinae 1487.

[5] Von Luther in der Erstausgabe Paris 1509 benutzt. Mir stand nur die secunda emissio Paris 1513 zur Verfügung. Die Argumenta zu den einzelnen Psalmen, die im Anhang innerhalb der Kolumnen 4 (Psalt. vetus) und 5 (Psalt. conciliatum) stehen, sind zweifellos eine originale Schöpfung Fabers.

[6] Psalterium cum apparatu vulgari firmiter appresso. Lateinisch Psalter mit den teutschen dabey getruckt. In verschiedenen Ausgaben: Basil. 1503, Argent. 1506 und 1508.

mulierung auf, daß nur in relativ wenigen Fällen bestimmte Anklänge die Benutzung und Verarbeitung anderer Summarien, besonders der Argumenta des Faber Stapulensis[1], erkennen lassen. Diese Beobachtung gelegentlicher Abhängigkeit ist aus dem Grunde allerdings wichtig, weil daraus mit hoher Wahrscheinlichkeit hervorgeht, daß das weitere Suchen nach einem wörtlich übernommenen Vorbild wenig aussichtsreich ist, daß es sich vielmehr in der Tat um neue Formulierungen handelt, wobei selbstverständlich auch traditionelles Material Verwendung fand. Dies macht aber die Untersuchung über den Grad der Selbständigkeit von Luthers Summarien zu einer schwierigen Aufgabe, die im Rahmen dieses Aufsatzes gar nicht gelöst werden kann. Denn nun wären zu einem Vergleich nicht nur die genannten Summarienreihen heranzuziehen, sondern darüber hinaus auch die gesamte Auslegungstradition, die Luther vorgelegen hat. Es müßte jedes einzelne Summarium Luthers gesondert auf sein Verhältnis zur Tradition hin untersucht werden, was ohne Zweifel, wie es in der gesamten ersten Psalmenvorlesung der Fall ist, ein sehr komplexes Bild von weitgehender Abhängigkeit, aber dann wiederum von um so erstaunlicherer Selbständigkeit ergäbe. Erst wenn in breitem Umfang die von Luther in der ersten Psalmenvorlesung verarbeitete altkirchliche und mittelalterliche Psalmenauslegung zu jeder Stelle ausgebreitet vor uns liegt, wird ein abschließendes Urteil über die von ihm in den Summarien geleistete Arbeit möglich sein.

---

[1] Z. B. zu Ps 72 (W 3; 471, 23 f.): De nemesi Christi etc. Faber: Psalmus / de Nemesi / Zelo et indignatione Christi etc. – Zu Ps 78 (W 3; 598, 6 f.): De desolatione Ierusalem sub Antiocho illustri: ut allegatur primo Machab. septimo prophetat. orans pro et cum populo. Faber: Psalmus / prophetiam desolationis Ierusalem quae sub Antiocho illustri facta est continet / pro argumento historia Machabeorum legatur aut saltem primum primi libri caput. Obwohl diese Auslegung traditionell ist, zeigt doch gerade der Vergleich mit anderen Summarien, daß Luther hier in der Formulierung von Faber abhängig ist. Bruno: Vox iudeorum dicentium quanta in persecutione anthiochi vel gentium pertulerint. deique potentia supplicantium correctionis voto vindicari. que tamen persecutio ad animam que sepe civitas scribitur referenda est. Joh. de Turr.: . . . in quo propheta deplorat captivitatem hierusalem tempore regis Antiochi. Propheta David licet longis ante temporibus quam rex existeret Antiochus, omnia tamen more suo quasi transacta refert que spiritu sancto repletus previdebat esse futura. unde deflens pietate affectu ait . . . Anklänge an Faber scheinen mir ferner vorzuliegen in den Summarien zu Ps 82, 84, 86, 104, 105, 110, 130, 134, 135. – Beziehungen zu Lud. v. S. könnten bestehen bei Ps 122 (W 4; 407, 19): Oratio fidelis populi ad deum pro opprobrio divitum et superborum. Ludolf: Psalmus de recursu ad deum per orationem in opprobriis et despectione a divitibus et superbis ac quibuscunque tribulationibus. Zu Ps 125 (W 4; 410, 24 f.): De conversione spirituali ex peccato per Christum facta tam Judaeis quam gentibus: exultatio populi sancti. Ludolf: Psalmus de gaudio et consolatione: ac gratiarum actione spiritualiter liberatorum sc. a captivitate et vinculis peccatorum.

Ich will aber doch wenigstens von einigen Ansatzpunkten her die Problemlage noch näher illustrieren. Zunächst ein Einzelbeispiel! Luthers Summarium zum 44. Psalm[1] lautet: Divinissima peroratio Dei Patris ad filium suum Christum regem et sponsum eiusque sponsam ecclesiam utrunque gloriose describentis[2]. Zu den mir bekannten traditionellen Summarien besteht trotz gewisser Berührungen allgemeiner Art kein direktes Abhängigkeitsverhältnis[3]. Zieht man darüber hinaus die gesamte Auslegungstradition zum Vergleich heran, so erweist sich der Tenor des Summariums durchaus als herkömmlich[4], wobei freilich eines zu beachten ist: Luther trifft in dem Summarium eine Entscheidung zwischen zwei Auffassungen, die von der Tradition

[1] Ich nehme hier, wie später mehrfach, Ps 44 als Beispiel, weil ich gleichzeitig an einer Studie über Luthers Auslegung des 44. Ps arbeite.

[2] W 3; 249, 29 f.

[3] Völlig anders lautet das Argumentum bei Faber: Psalmus / de aeterna et temporali Christi generatione / de efficaci eius sermone / percussione mundi virga oris eius. vnctione eius spirituali a trina et una divinitate / tribus apostolicis filiabus Magdalena / Maria Jacobi et Saloma quod corporali vnctione voluerint sepulturam domini honorare / quam dominus resurrectionis gloria praeuenit et honore. de primitiua ecclesia et ornatu eius intrinseco de imitatricibus pijs animabus proxime eam in puritate vitae sequentibus / de duodecim apostolis loco duodecim patriarcharum filiorum Jaacob et tribuum israel ex illis progenitorum / ex quorum doctrina veri dei notitia ad saeculorum finem perdurat. Das Summarium bei Joh. de Turr. berührt sich durch die Verwendung der bei diesem Psalm traditionellen Begriffe sponsus (Christus) und sponsa (ecclesia) mit derjenigen Luthers, geht aber in bezug auf das Subjekt des Psalms andere Wege: Psalmus 44, in quo cantatur laus sponsi et sponsae sc. Christi et ecclesiae. Vox prophetae. Mens mea ex plenitudine gratiae spiritualis (es schließt sich unmittelbar v. 2 an: Eructavit verbum bonum). Ganz ohne Beziehung zu Luther ist das Summarium in dem lateinisch-deutschen Psalterdruck: Die kynder Chore würden zweiflen an dem gelubd gots das er auss davids samen woll eynen Künig erwecken / umb das macht david disen psalm / weissagent von christo wie er yn hett gesehen ym geyst / vnnd an der gerechten hand stende ein künigin inn guldiner kleidung. Den psalm sprich zu ere vnser frawen. Das Summarium bei Lud. v. S. liegt wiederum auf der Linie der in der Auslegungstradition zu diesem Psalm vorherrschenden Terminologie, wie sie uns auch bei Joh. de Turr. begegnete: Psalmus de nuptiis Christi et ecclesiae ac de ipsius Christi sponsi et ecclesiae suae sponsae multiplici laude et commendatione. Ein Anlaß, darin das Vorbild für Luthers Formulierung zu sehen, besteht nicht. Vgl. ferner Bruno: Propheta spiritu sancto repletus incarnationem domini Christi se eructare promittit, et misticis virtutibus sponsam Christi describit ecclesiam.

[4] Vgl. außer dem in der vorigen Anm. dargebotenen Material: Aug. (MSL 36; 493): . . . de sanctis nuptiis, de sponso et sponsa, de rege et plebe, de salvatore et de his, qui salvandi sunt. Hugo Card. (in unmittelbarer, aber nicht ausdrücklicher Anlehnung an Aug.): Materia, de qua loquitur, est de nuptiis Christi et ecclesiae, sponsi et sponsae, regis et plebis. Intentio est monere ad laudem Christi et ecclesiae. Lyra: Psalmus iste de Christo loquitur et ecclesia secundum sensum litteralem. Faber: Psalmus de Christo domino coelesti sponso et sponsa ecclesia. Propheta in spiritu inducit coelestem patrem loquentem. Perez de Val.: . . . tota ecclesia firmiter tenet et praedicat, quod David fecit hunc psalmum, in quo explicat magnificentiam et prosperitatem ecclesiae et Christi sponsi sui . . . et ipsemet deus pater cantat totum canticum de filio suo christo et sponsa eius ecclesia.

angeboten wurden[1]. Er versteht den Psalm als Rede Gottes des Vaters, nicht als Rede des Propheten. Die Formulierung im einzelnen läßt sich unmöglich auf eine einzige Quelle zurückführen, ist vielmehr selbständig kombiniert aus verschiedenen Anregungen[2].

Es liegt in der Eigenart der auslegungsgeschichtlichen Situation des 44. Psalms, daß hier das Gewicht der Tradition besonders groß war. Stellt man ein anderes Beispiel daneben – ich wähle das erste uns erhaltene Summarium, das zum 4. Psalm[3] –, so tritt die eigene Note Luthers wesentlich deutlicher hervor. Er formuliert: Increpatio Iudeorum literam vanam sine spiritu quaerentium / et invitatio et exhortatio ad Christum suscipiendum[4]. In der Summarientradition finden sich dazu nur ganz schwache Beziehungen[5]. Achtet man allein auf die am meisten hervorstechende Wendung literam vanam sine spiritu quaerentium, so liegt eine solche Bezugnahme auf v. 3 (. . . quid diligitis vanitatem et quaeritis mendacium) zwar auch in den Summarien Brunos und Fabers vor, aber doch in anderer Weise. Hat Luther diese auffallende Auslegung der Tradition entnommen? Die Begriffe vanitas und mendacium werden dort – abgesehen von Lyra, der etwas andere Wege geht[6] – stereotyp in zweierlei Weise gedeutet. Die einen (Augustin, Glossa interl., Ludolf von Sachsen) verstehen unter den vana die temporalia und terrena, die andern (Cassiodor, Bruno von Würzburg, Paulus von Burgos, Faber Stapulensis) denken an die idola, und einige Ausleger stellen beide Möglichkeiten nebeneinander (Glossa ordinaria, Petrus Lombardus, Hugo Cardinalis, Johannes de Turrecremata, Jakobus Perez de Valenzia). Gewiß führt gerade die

---

[1] Dafür verweise ich auf die o. S. 54 Anm. 1 angekündigte Arbeit.

[2] Der Ausdruck describere ist z. B. in diesem Zusammenhang mehrfach von Lyra gebraucht; der Superlativ von divinus begegnet zu diesem Psalm zweimal bei Faber: . . . huius divinissimi cantici, in quo pater clarificat filium. . . . et hic psalmus divinissimus est. Das Wort peroratio habe ich bei der Auslegung dieses Psalms nirgends verwandt gefunden.

[3] Der gesamte Text von Ps 1 und 2 sowie Summarium und titulus von Ps 3 sind aus dem Wolfenbüttler Psalter verlorengegangen.

[4] W 3; 37, 10 f.

[5] Bruno: Ecclesia orat, ut eius audiatur oratio, increpans infideles quia vanitatem sequantur. monetque generalitatem, ut sacrificium iusticie deo immolet. unde ingentia eius beneficia consequantur. Ludolf: Psalmus de oratione ecclesiae vel cuiuslibet perfecti ad deum in tribulatione ac de fructuosa et utili morum informatione. Joh. de Turr.: . . . in quo exhortatur vir iustus ad bonam operationem. Vox ecclesiae in tribulatione positae. Faber: Psalmus de vocatione gentium reiecta idolorum vanitate / mirifica legis Christi introductione / illuminatione gentium / et augmentatione ecclesiae / a communione libaminis sacrosanctae panis et vini eucharistiae.

[6] Er deutet vanitatem diligere im Sinne von: vane, frustra, also erfolglos etwas anstreben.

erste Deutungsmöglichkeit zu einer bisweilen stark betonten Verwendung des Gegenbegriffs spiritualia. Aber weder Augustin, bei dem man es vielleicht noch am ehesten vermuten sollte, noch Cassiodor, Glossa ord., Glossa interl., Bruno v. Würzb., Petrus Lomb., Hugo Card., Lyra, Paulus v. Burg., Ludolf v. S., Joh. de Turr. und Faber Stap. machen, sei es zu v. 3, sei es überhaupt in der gesamten Auslegung von Ps 4, von dem Begriffspaar spiritus-litera Gebrauch. Luthers Deutung scheint an diesem Punkt der gesamten Auslegungstradition gegenüber schlechthin einzigartig dazustehen. Jedoch läßt sich das Urteil in so einfacher Weise nicht aufrechterhalten. Denn bei einem Exegeten des Spätmittelalters begegnet allerdings in der Auslegung von v. 3 der Gegensatz von litera und spiritus, nämlich bei Jak. Perez de Val. Auch bei ihm freilich sind die beiden traditionellen Auslegungsmöglichkeiten verarbeitet. Die Deutung der vana auf die idola tritt jedoch bei ihm zurück, weil der Psalm primär gegen die Juden gerichtet sei, die Christum verfolgen, und zwar deshalb verfolgen, weil er sie ad contemptum temporalium ermahnte. Was das nun aber heißt, daß die Juden nach den temporalia trachten, während Christus ihnen die Hoffnung auf die caelestia und spiritualia verkündigt, wird dahin näher bestimmt, daß die Juden das mosaische Gesetz ad literam verstehen und nicht secundum spiritum[1]. In der gesamten ersten Psalmenvorlesung wird Jak. Perez de Val. nie mit Namen erwähnt. Ob Luther ihn benutzt hat – er gehörte dem gleichen Orden an wie Luther[2] –, wage ich auf Grund meiner bisherigen Lektüre noch nicht mit Sicherheit zu entscheiden. Man möchte es aber auf Grund des eben angeführten Beispiels für sehr wahrscheinlich halten. Doch was besagt die Berührung an dieser Stelle? Die kühne Formulierung litera vana hat Luther jedenfalls nicht von Perez de Val. Und gegenüber dessen Verharren in dem landläufigen hermeneutischen Verständnis

[1] Zu v. 3: Hec est secunda pars, in qua Christus increpat et exhortatur suos persecutores . . . causa, quare principes et pharisaei moti sunt contra Christum, fuit: quia Christus exhortabatur eos ad contemptum temporalium et ut ponerent spem in deo et in bonis coelestibus et spiritualibus. et praedicabat legem moysi non esse intelligendam ad litteram, sed secundum sensum spiritualem . . . Nam vos iudei propter bona temporalia vana queritis mendacium, falso modo glosando legem ad litteram tantum intelligendo et verum sensum spiritualem refellendo et in ceremoniis permanendo et veritatem moysi negando. Nam lex per moysen data est. Sed veritas per Christum patefacta est . . . Und noch einmal gegen Ende der Auslegung auf v. 3 zurücklenkend: . . . vos iudei falso glosando sacras scripturas veteris testamenti litteraliter precise intelligendo.

[2] Seit 1436 Augustinereremit, dann Prior, Provinzial und Professor der Universität Valenzia, seit 1468 Bischof von Christopolis (LThK 8; 83). Der Aufsatz von A. V. Müller, G. P. di Val. e la teologia di Lutero, in: Bilychnis 9 (1920) pp. 391 bis 403 war mir leider nicht zugänglich. Die Enciclopedia Cattolica IX (1952), 1171 bemerkt dazu: senza fondamento lo fa precursore di Lutero.

der Begriffe litera und spiritus scheint Luther diese termini hier theologisch prinzipieller, radikaler verwenden zu wollen. Selbst wenn also Luther durch Perez de Val. angeregt worden sein sollte, v. 3 in dieser Weise zu deuten und dementsprechend das Summarium zu formulieren, so glaube ich doch, schon in dem Eingehen auf die nicht gerade am Wege liegende Anregung, vor allem aber in der modifizierenden und pointierten Art ihrer Verarbeitung ein Beispiel dafür sehen zu dürfen, daß auch von der Sache her Luthers Selbständigkeit in der Formulierung der Summarien erwiesen ist.

Schließlich sei noch auf eine Beobachtung hingewiesen, die sich bei dem Vergleich von Luthers Summarien mit den mir sonst bekannten Summarienreihen zum Psalter ergeben hat. Bruno von Würzburg, Ludolf von Sachsen und Johannes de Turrecremata, die sich eng an die patristische Auslegungstradition halten, aber auch und erst recht Faber Stapulensis vertreten die christologische Auslegung der Psalmen, wie wir sie auch bei Luther finden. Trotzdem ist ein beachtlicher Unterschied zu erkennen in dem Ausmaß, wie diese christologische Auslegung ihren Niederschlag in den Summarien findet. Gewiß gibt die Formulierung der Summarien oft einen nur unvollkommenen Einblick in den Duktus der nachfolgenden Auslegung. Es kann vorkommen, daß ein Summarium den christologischen Bezug nicht direkt zum Ausdruck bringt, obwohl dieser dann in der Auslegung in irgendeiner Weise zum Zuge kommt. Trotzdem ist die Wahl dessen, was im Summarium hervorzuheben sei, kein unwichtiges Symptom für das, woran dem Ausleger in erster Linie gelegen ist. Vergleicht man nun die verschiedenen Summarienreihen daraufhin, wieweit sie einen Hinweis auf die christologische Interpretation enthalten, so kann man dabei nicht alle Nuancen der Ausdrucksmöglichkeit bis hin zu indirekten Anklängen christologischen Verständnisses berücksichtigen, sondern muß sich an eindeutig feststellbare Indizien halten. So impliziert z. B. die Erwähnung von ecclesia in einem Summarium wohl die christologische Interpretation, bringt diese aber damit noch nicht expressis verbis zum Ausdruck. Ich habe mich darum an den gewiß etwas schematischen, aber doch nicht willkürlichen Gesichtspunkt gehalten, ob in irgendeiner Weise Christus selbst in den Summarien erwähnt wird. Dabei ergab sich, daß dies bei Luther am häufigsten der Fall ist, in beträchtlichem Vorsprung auch gegenüber Faber[1]. Noch eindrücklicher wird der

[1] Ps 1–3 fallen fort, da die entsprechenden Summarien Luthers nicht erhalten sind, s. o. S. 55 Anm. 3. Die Zahl der Summarien, in denen eine ausdrückliche Beziehung auf Christus vorliegt, ist bei Bruno: 63, bei Lud. v. S. und Joh. de Turr.: je 51, bei Faber: 89, bei Luther: 114.

Befund, wenn man unter weiterer Begrenzung des Vergleichsmaßstabes allein darauf achtet, ob in dem Summarium zum Ausdruck kommt, daß Christus als das Subjekt des Psalms verstanden ist. Luther macht ungleich häufiger als die übrigen Exegeten von dieser unmittelbaren Beziehung der Psalmen auf Christus Gebrauch, oder vorsichtiger ausgedrückt, da ja allein auf die Summarien, nicht jedoch auf die sonstige Auslegung geachtet ist: ihm ist in ungleich stärkerem Maße daran gelegen, das Verständnis der Psalmen in persona Christi im Summarium herauszustellen[1]. Es kann sich dabei nicht um ein Zufallsergebnis

[1] Die Zahl der Summarien, in denen Christus als Subjekt des Psalms bezeichnet ist, ist bei Bruno: 21, bei Lud. v. S.: 9 (dazu kommen neun fragliche Fälle), bei Joh. de Turr.: 16, bei Faber: 17 (dazu kommen zehn fragliche Fälle), bei Luther: 48. – Als *Beispiel für allgemeine Übereinstimmung bei der Deutung in persona Christi: Summarien zu Ps 27.* Bruno: Orat dominus Christus per id quod homo est, ut eius audiatur oratio, agitque gratias quoniam exauditus est rogans, ut sicut ipse suscitatus est potestate divinitatis suae ita salvus fiat populus eius nomini creditus. Lud. v. S.: Petitio Christi vel ecclesiae pro liberatione ab iniquorum tribulatione et gratiarum actio devota pro sua exauditione. Joh. de Turr.: Psalmus, in quo est vox Christi hominis de passione et resurrectione sua. Faber: Psalmus / oratio Christi domini secundum carnis dispensationem ad patrem et trihypostaticam divinitatem / exauditio eius / et deprecatio eius pro populo fideli. Luther (3; 152, 2 f.): Oratio Christi ad patrem accusantis insidiatores suos phariseos et de resurrectione sua exultantis. – *Beispiele für die Fälle, in denen nur Luther in persona Christi deutet: Summarien zu Ps 24.* Bruno: Per totum hunc psalmum deprecatur ecclesia, ne ante conspectum domini contemptibilis appareat inimicis. Lud. v. S.: Oratio ecclesiae vel personae devotae flagellis et tribulationibus graviter afflictae, et imploratio divini auxilii pro liberatione. Joh. de Turr.: Psalmus, in quo docetur vir iustus in adversis non murmurare, sed divinum expectare adiutorium. Faber: Oratio fidelium benignam dei naturam agnoscentium et in adversis opem eius poscentium. Luther (3; 142, 8 f.): Oratio mediatoris postulantis remissionem peccatorum et gratiam dei fidelibus devotissima affectione et pietate. – *Summarien zu Ps 41.* Bruno: Vox fidelium dominum desiderantium animaeque suae dicentium, ne deo adiutore in hoc saeculo turbetur. Lud. v. S.: Psalmus de ardenti et ferventi desiderio divinae visionis, ac tedio et tristicia dilationis propter moram praesentis peregrinationis. Joh. de Turr.: Psalmus, in quo monetur fidelis, ne saeculi tristiciae retrahant eum a desiderio aeternae vitae. Vox fidelis deum desiderantis. Faber: Psalmus / de desyderio piorum ad deum trinum / et unum videndum / de abundantia lachrimarum ob transgressiones et irritationes impiorum / excitatione mentis ad se consolandum adversus huiusmodi Zelum / de tribus salutaribus deo uno / iustis iudiciis et ultionibus dei etiam piorum mentes terrentibus / erectione iterum ad consolationem animae ex oratione et beneficiorum trini salutaris / dei unius confessione. Luther (3; 232, 34 f.): Meditacio Christi in angustia seipsum exhortantis et ad sperandum in deo excitantis in exemplum omnium suorum. – *Summarien zu Ps. 91.* Bruno: Vox ecclesiae de exaltatione iustorum et perditione impiorum. Lud. v. S.: Psalmus de exhortatione ad dei laudem pro diversis beneficiis suis, ac de finali impiorum perditione et iustorum retributione. Joh. de Turr.: Psalmus, in quo monet in hac vita laborare, ut tandem exultemus in aeterna beatitudine. Faber: Psalmus / quod homini bonum psallere / dei veritatem et misericordiam eius ex utroque testamento requirere / contemplari providentiam eius in creatura eius / quod peccatores parvo tempore apparent ut intereant in saeculum saeculi / quod iustus exaltabitur in aeternitate vitae / et videbit inimicos suos depressos et acerbas in morte secunda stultitiae suae pendentes poe-

handeln. Die zum Vergleich herangezogenen Summarienreihen – sie entstammen dem 11., 14., 15. und beginnenden 16. Jahrhundert – vermitteln, wenn auch jeweils (besonders bei Faber) nicht ohne eigene Note, ein Bild von dem durchgehenden Gemeinbesitz der Tradition. Und das sich über den ganzen Psalter erstreckende Material schließt jeden Zweifel daran aus, daß hier wirklich ein charakteristischer Zug in Luthers Psalmenauslegung sichtbar wird, den m. E. auch seine weitere Interpretation der einzelnen Psalmen in Glossen und Scholien bestätigt. Doch dafür wird erst noch in späteren Untersuchungen auf dem Hintergrund der gesamten Auslegungstradition der genaue Nachweis erbracht werden müssen. Zunächst darf dies als erwiesen gelten, daß die Intensivierung und Konkretisierung der christologischen Auslegung eine Eigentümlichkeit bereits der frühesten uns erreichbaren Phase von Luthers Psalmenauslegung ist und daß die in seinem Textdruck stehenden Summarien ein eigenes Gepräge tragen auf Grund selbständiger Bemühung um das Verständnis des Psalters. Ich verzichte darauf, dies noch an weiteren Besonderheiten von Luthers Summarien zu demonstrieren, da zu einer exakten Bestimmung Vergleiche mit der Tradition auf sehr viel breiterer Basis erforderlich wären[1].

Luther hat – das wird nun auch in seiner Bedeutung anschaulich geworden sein – vor dem Juni 1513 den gesamten Psalter mit Hilfe verschiedener Kommentare bereits so weit durchgearbeitet, daß er

---

nas. Luther (4; 78, 18): Confessio exultabunda Christi super providentia et operibus dei. – Bei den oben *als fraglich bezeichneten Fällen* bei Lud. v. S. und Faber handelt es sich um Formulierungen, nach denen zwar Christus Inhalt des Psalms ist, doch nicht wie bei Luther deutlich gesagt wird, daß Christus Subjekt des Psalms ist. Z. B. Lud. v. S. zu Ps 30: Psalmus de liberatione a multitudine et magnitudine tribulationum Christi vel fidelium ac consolatione et exaltatione eorum. Luther (3; 163 11 f.): Imploratio auxilii a patre et querela Christi de ignominia et magna passione sua. Faber zu Ps 25: Psalmus / de innocentia Christi domini / eius in mundo conservatione / eius immolatione qua per proprium sanguinem semel introivit in sancta aeterna redemptione inventa / dilectione sanctarum animarum quae templum et domus dei sunt / misericordiae adeptione / et benedictione dei trisagii in ecclesiis sanctorum. Luther (3; 102, 9 f.): Confessio et graciarum actio Christi pro accepta hereditate ex utroque populo et de sepultura eius et resurrectione gaudiosa exultantis.

[1] Ohne weiteren Kommentar gebe ich noch die Summarien zu drei Psalmen an, bei denen, wie ich meine, beispielhaft charakteristische Züge von Luthers Auslegung hervortreten. *Summarien zu Ps 127.* Bruno: Propheta bona timentium deum enumerans, eos benedicit, ut aeterna gaudia consequantur. Lud. v. S.: Psalmus de enumeratione aliquorum bonorum operum deum timore casto et filiali timentium, et de benedictione eorum, ut consequantur bona regni celorum. Joh. de Turr.: Psalmus, in quo monet caste timere deum. Faber: Psalmus de timore dei, quod beati sunt illi qui timorem offendendi deum habentes semper ambulant in observatione mandatorum eius / et de benedictione in spiritu data timentibus deum in fruitione et visione bonorum civitatis pacis aeternae. Luther (4; 416, 8):

unter Verwertung dieses Materials, aber auch mit selbständigem Urteil den Skopus für die Auslegung jedes einzelnen Psalms festzulegen wagte. Für die Textausgabe hat Luther also, wie am Unterschied zu anderen Unternehmungen dieser Art nur um so deutlicher wird[1], ein ungewöhnliches Maß an exegetischer Vorarbeit geleistet. Man wird darum mit Recht annehmen dürfen, daß diese Tätigkeit schon frühzeitig eingesetzt und ihn vom Herbst 1512 bis zum Frühsommer 1513 in Anspruch genommen hat. Hätte Luther bereits zu jener Zeit eine andere exegetische Vorlesung zu halten gehabt[2], so hätte er sich unmöglich gleichzeitig so ausführlich der Vorbereitung des nächstfolgenden Kollegs widmen können. Die notgedrungen ohne größeren Zeitaufwand veranlaßten Textdrucke zum Römer-, Galater- und Hebräerbrief bestätigen das[3]. Nur am Anfang seiner theologischen Vorlesungstätigkeit stand ihm relativ viel Zeit vor Beginn des Kollegs zur Verfügung. Darum hatte er sich eine so gründliche Vorbereitung des Textdruckes gestatten können, wie er selbst es in späteren Fällen nicht mehr vermochte und wie es wohl auch im akademischen Betrieb seiner Zeit kaum vorkam. Für die Interpretation der ersten Psalmenvorlesung ergibt sich daraus die wichtige methodische Folgerung, daß die

---

Quanta sit benedictio spiritualis spiritualiter timentium dominum. – *Summarien zu Ps 140.* Bruno: Propheta supplicat, ut inter mundanos actus a diversis liberetur erroribus, ne in peccatorum retiacula cadat. Lud. v. S.: Psalmus de oratione fidelis et perfecti contra mala huius mundi, et specialiter, ut a peccato linguae praeservetur et a poena debita liberetur. Joh. de Turr.: Psalmus, in quo docetur iustus in suis afflictionibus ad dominum clamare. Propheta in persona iusti malis circumdati ait . . . Faber: Psalmus / oratio fidelium in spiritu / ut eos custodiat deus a peccato oris / a peccato cordis et pravis cogitationibus / a pravorum societatibus et communicatione operum eorum / optant a iustis corripi / precantur pro delinquentibus et opprimentibus eos / quod peccatores in rete ultionis divinae casuri sunt / ipsi vero evasuri. Luther (4; 438, 15 f.): Oratio populi Christi, petentis custodiri ab excusatione in peccatis, in qua corrupta Synagoga perit. – *Summarien zu Ps 145.* Bruno: Propheta dicit in hominibus minime confitendum, sed totam spem in domino esse ponendum, ne aliquid ab eo peteretur tepide, si et alius crederetur posse praestare. Lud. v. S.: Psalmus de laude divina et de eo quod tota spes nostra et plena confidentia in deo tantum et non in homine est ponenda. Joh. de Turr.: Psalmus, in quo monet ad laudem dei. Vir iustus exhortans se ad laudandum deum ait . . . Faber: Psalmus / fidelium laus / quod quamdiu vivimus divinae laudes sunt meditandae / quod nequaquam in potentibus huius saeculi sed in deo solo spes nostra ponenda est / qui beati / quanta dei benignitas / et quod aeternum eius regnum. Luther (4; 453, 2 f.): De confidendo non in principes et populum Synagogae, sed in Christum, et de adventu eius et mirabilibus eius.

[1] Vgl. Luthers eigene Textdrucke zu Rm, Gal und Hebr, sowie den o. S. 47 Anm. 3, und S. 52 Anm. 3 erwähnten Psalmendruck des Joh. Frondinus.

[2] Boehmer (9) setzt für die von ihm vermutete Gen-Vorl. die Zeit von ca. 25. Okt. 1512 bis ca. 12. Juli 1513 an.

[3] Leider geben Luthers Textdrucke zu Rm, Gal und Hebr, im Unterschied zu dem Ps-Druck, außer der Jahreszahl kein genaues Datum der Fertigstellung an. Jedenfalls waren die Pausen zwischen den verschiedenen Vorlesungen relativ kurz.

Summarien als chronologisch eindeutig fixierbares und der frühsten uns erreichbaren Auslegungsstufe zuzurechnendes Zeugnis sorgfältigster Beachtung bedürfen. Man wird sowohl die Summarien im ganzen auf gewisse darin erkennbare Besonderheiten noch sehr viel genauer, als es in diesem Aufsatz möglich war, untersuchen müssen, als auch bei der Interpretation der Ausführungen zu jedem einzelnen Psalm darauf zu achten haben, ob und in welcher Weise sich Luther in Glossen, Adnotationen und Scholien von dem im Summarium niedergelegten Verständnis entfernt oder wie er es zumindest weiter ausgebaut hat[1].

III. Die Psalmentituli

Luthers Anteil an der Textgestaltung der tituli läßt sich methodisch wesentlich leichter eruieren und präziser umreißen, als es bei der Untersuchung der Summarien der Fall war. Denn bei den tituli ist nicht die ganze Breite der Auslegungstradition zu berücksichtigen, sondern allein die Überlieferung der verschiedenen Textfassungen. Diese in methodischer Hinsicht günstigere Situation zwingt freilich, wenn sie exakt ausgewertet werden soll, zu dem recht entsagungsvollen Verfahren eines Vergleichs, dessen Mühe in keinem angemessenen Verhältnis zu stehen scheint zu dem Wert der Psalmentituli als solcher sowie zu dem theologisch nicht sonderlich belangvollen Ertrag einer solchen Untersuchung. Es wird sich freilich dabei herausstellen müssen, wie Luther selbst über solche wissenschaftliche Kleinarbeit dachte. Darum könnte auch dieser Teil der Untersuchung in weiteren Zusammenhängen von Bedeutung sein, als es auf den ersten Blick den Anschein hat.

Die lateinische Tradition der Psalmentituli geht letztlich auf zwei Quellen zurück: die LXX und den hebräischen Urtext. Die Psalmentituli der LXX lagen schon der vorhieronymianischen lateinischen Übersetzung zugrunde[2] und bestimmten ebenso auch die Textfassung der Vulgata[3]. Demzufolge hielt sich die überwiegende Mehrzahl der

[1] Ein Beispiel dafür bringt die o. S. 54 Anm. 1 angekündigte Arbeit über den 44. Ps.

[2] Also die Übersetzung, deren sich Aug. bedient. Dieses sog. Psalt. vetus ist in der 4. Kolumne von Fabers Psalt. quinc. abgedruckt.

[3] Das sog. Psalt. Gallicum. Die vorausgegangene Revision des Psalt. vetus durch Hier. auf Grund des LXX-Textes, das sog. Psalt. Romanum, differiert in bezug auf die tituli, aber auch sonst, nicht unerheblich vom Psalt. Gall. Außerdem finden sich in den Vulg.-Drucken des ausgehenden 15. und beginnenden 16. Jahrh. mancherlei Varianten, die aber stets im Rahmen des LXX-Typs der Psalmentituli bleiben. Ich brauche aber an dieser Stelle auf die Probleme des Vulg.-Textes nicht Rücksicht zu nehmen, da, wie sich zeigen wird, Luther gar nicht die Vulg.-tituli übernimmt.

exegetischen Werke an diese Form der Psalmentituli[1]. Weist schon die Überlieferung innerhalb dieses Typs eine Fülle kleiner Varianten auf, so ist die Tradition lateinischer Übersetzungen der hebräischen titulus-Texte noch erheblich diffuser. Die wichtigste direkt auf dem hebräischen Text fußende lateinische Psalmenversion ist die des Hieronymus in dem sogenannten Psalterium hebraicum. Sie war Luther vollständig bei Faber Stapulensis sowie in einem Druck der exegetischen Werke des Hieronymus zugänglich, außerdem aber, allein die tituli oder einzelne Verse betreffend, noch in Zitierungen bei Lyra und Jak. Perez de Val.[2]. Die Bezeugung dieser hieronymianischen Über-

---

[1] Von den in Betracht kommenden altkirchlichen und mittelalterlichen Exegeten benutzen ausschließlich den LXX-Typus der tituli: Aug., Cass., Gl. ord., Gl. interl., Bruno v. W., Petr. Lomb., Hugo Card. und Lud. v. S. Die Glosa psalterii des Joh. de Turr. läßt die Psalmentituli ganz fort.

[2] Das Ps. hebr. des Hier. ist im Psalt. quinc. des Faber Stap. als 3. Kolumne abgedruckt (Abk.: Hier./Fab.). Es muß jedoch mit der Möglichkeit gerechnet werden, daß Luther das Psalt. iuxta hebr. veritatem des Hier. auch in einer andern Druckausgabe eingesehen hat. Paul de Lagarde (Psalterium iuxta Hebraeos Hieronymi, Lipsiae 1874, S. IV und VIII) und J. M. Harden (Psalterium iuxta Hebraeos Hieronymi, ed. with introduction and apparatus criticus, London 1922, S. VI) geben freilich als einzige Drucke vor der Faberschen Ausgabe an: 1473 (G. Zainer) und 1496 (jetzt verschollen, benutzt durch Vallarsi in seiner Hieronymus-Ausgabe 1734/42). Abgesehen von einem weiteren Einzeldruck (British Museum, General Catalogue of printed books XVI, 637: Psalterium iuxta hebraycam veritatem in latinum per sanctum hieronymum traductum, Salmantice 1506) ist ihnen entgangen, daß das Psalt. iuxta hebr. veritatem ebenfalls in der zweibändigen Ausgabe der exegetischen Werke des Hier. (Venet. 1497/8) enthalten ist, und zwar anschließend an die expositio in Psalt. (Abk.: Hier./Ven.). Da Luther m. W. keine andere Ausgabe der Psalmenauslegung des Hier. benutzt haben kann, stand ihm also auch hier der Text des Ps. hebr. zur Verfügung, im Gegensatz zu der herrschenden Meinung, die stets nur auf die 3. Kolumne in Fabers Psalt. quinc. verweist (Meissinger 57, Boehmer 46). Es müßte jedenfalls noch im einzelnen genau geprüft werden, welchen Text Luther vor Augen hatte, wenn er den Hebraeus zitiert. Denn Hier./Fab. und Hier./Ven. divergieren an nicht wenigen Stellen. Im übrigen hat Luther, was die Psalmentituli betrifft, die Übersetzung des Hier. aus dem Hebräischen auch bei Lyra vorgefunden, der, freilich nicht regelmäßig, neben seiner eigenen Titelübersetzung aus dem Hebräischen (s. u. S. 63 Anm. 1) diejenige des Hier. zitiert, gewöhnlich mit der Einführungsformel: in translatione . . . Hieronymi iuxta hebraeum sic habetur (Abk.: Hier./Lyra). Diese Zitate bei Lyra differieren etwa in der Hälfte der Fälle von Hier./Fab., während sie Hier./Ven. sehr nahe kommen (und übrigens auch dem Text, den die modernen kritischen Ausgaben von Lagarde und Harden bieten). Das erklärt sich daraus, daß der Herausgeber der Venet. Ausgabe des Ps. hebr., wie er selbst in der Vorrede sagt, wegen der Verderbtheit der Handschriften gerade in bezug auf die tituli eine Korrektur nach den Angaben Lyras vorgenommen hat (quem non dubito et diligentem in his fuisse et vera exemplaria habuisse), – ein Verfahren, das durch das Ergebnis der modernen textkritischen Arbeiten zum Ps. hebr. des Hier. gerechtfertigt ist. Schließlich zitiert auch Perez de Val. in seiner Ps.-Ausl. gelegentlich den Wortlaut eines titulus nach Hier. und berührt sich dabei ebenfalls stärker mit der Textfassung von Hier./Lyra und Hier./Ven., obschon es auch hier nicht an Varianten fehlt. Doch reicht das Material bei Perez de Val. für eine genauere Untersuchung nicht aus. Das

setzung der Psalmentituli aus dem Hebräischen ist an den verschiedenen Stellen, wo sie Luther vorfinden konnte, außerordentlich variantenreich. Daneben gab es nun aber noch andere Übersetzungen der tituli sowie einzelner Psalmverse aus dem Hebräischen, zu denen Exegeten des Spätmittelalters durch ihre hebräischen Sprachkenntnisse und durch die Beschäftigung mit rabbinischer Schriftauslegung instand gesetzt waren[1]. Wenn sich Luther nicht einfach der Vulgata-Fassung der tituli anschließen wollte, stand ihm also eine Reihe verschiedener Textformen zur Verfügung, zwischen denen er wählen konnte[2]. Denn die andere Möglichkeit, daß Luther selbständig aus dem Urtext übersetzte, scheidet für die Zeit der ersten Psalmenvorlesung noch aus. Er war gewiß schon damals nicht ganz ohne hebräische Kenntnisse, aber sie reichten zweifellos nicht aus zu eigener Übersetzungsarbeit[3], selbst wenn ihm bereits über Reuchlins Ausgabe der

---

Problem der verschiedenartigen Überlieferung der tituli nach dem Psalt. hebr. des Hier. im Spätmittelalter ist mit Hilfe der erwähnten kritischen Textausgaben nicht zu lösen.

[1] Lyra beginnt stereotyp die Auslegung jedes Psalms mit: Huic psalmo praemittitur talis titulus in hebraeo . . . Diese Übersetzungen sind unabhängig von den oft daneben zitierten tituli nach Hier. Auch Faber gibt jeweils am Anfang der Auslegung eine Textfassung des titulus, die sehr oft weder mit dem von ihm abgedruckten Psalt. hebr. des Hier. noch mit der Übersetzung Lyras identisch ist. Handelt es sich um selbständige Übersetzungen Fabers aus dem Urtext? Die Übersetzung aus dem Hebräischen, die Perez de Val. neben der hieronymianischen Fassung und öfter als diese zitiert, ist m. E. aus der Übersetzung Lyras herzuleiten. Perez de Val. nennt daneben häufig auch noch die LXX-Fassung (zu einer Reihe von Psalmen also drei verschiedene Fassungen des titulus!) oder kombiniert die Übersetzung aus dem Hebräischen mit der Vulg.-Fassung. Paulus v. B., der sonst sehr häufig auf die hebr. Textform zurückgreift, geht, soviel ich bisher festgestellt habe, auf die Gestalt der titulus-Texte nicht ein.

[2] Von den theoretisch in Betracht kommenden titulus-Fassungen: 1) Psalt. vet., 2) Psalt. Rom., 3) Psalt. Gall. (= Vulg.), 4) Hier./Ven. 5) Hier./Fab., 6) Hier./Lyra, 7) Lyra, 8) Faber, 9) Perez de Val. (in seinen verschiedenen Textformen), konnten im Laufe der Untersuchung einige ausscheiden. Für einen Vergleich mit dem LXX-Typ (1–3) genügte die Zugrundelegung der Vulg.-Fassung. Unergiebig war ferner der Vergleich mit Perez de Val., Hier./Ven. und Hier./Lyra. Mit Hier./Lyra ließ sich zwar bei 45 tituli wörtliche Übereinstimmung feststellen (einschl. von zwölf Psalmen sine titulo), von denen aber kein einziges Mal Luthers Text ausschließlich durch Hier./Lyra zu belegen war. Viermal war die Übereinstimmung zugleich mit einem zweiten Textzeugen vorhanden (und zwar dann immer mit Lyras eigener titulus-Fassung) und in den andern Fällen war der betreffende Wortlaut durch zwei, drei oder vier weitere Zeugen ebenfalls belegbar. Luther hat sich also nie gegen alle andern Textformen für Hier./Lyra entschieden. So beschränke ich mich im folgenden auf einen Vergleich vor allem mit Vulg., Hier./Fab., Lyra und Faber.

[3] Vgl. Meissinger 55 ff. Es bedarf freilich noch einer umfassenden Prüfung, ob sich alle Anspielungen auf den hebr. Text allein aus der Benutzung des Ps. hebr., der Auslegungen Lyras, Paulus v. B. und Fabers sowie der betr. Werke Reuchlins herleiten lassen.

Bußpsalmen hinaus ein vollständiger hebräischer Text des Psalters zur Verfügung gestanden haben sollte[1].

Wie ist nun Luther bei der Textgestaltung der tituli verfahren? Als genauer zu analysierendes Beispiel soll wieder der 44. Psalm dienen. Der titulus bei Luther lautet: Ad victoriam pro Rosis filiis Core. Eruditio canticum dilectionum seu amatorium[2]. Ein Blick auf die Vulgata-Fassung läßt sofort den großen Unterschied im Wortlaut erkennen[3]. Luther folgt offensichtlich der hebräischen Textform. Von den in Betracht kommenden lateinischen Versionen des hebräischen Psalmtitels stimmt keine wörtlich mit Luthers Lesart überein[4]. Am nächsten steht ihm offensichtlich Faber, der die Worte: Ad victoriam pro . . . filiis Core eruditio canticum dilectionum mit ihm gemeinsam hat. Statt pro liliis schreibt Luther aber pro Rosis, eine Variante, für die er sich selbständig auf Grund der Erläuterungen Lyras zu dem hebräischen Wort sosanim entschlossen hat[5]. Und den Ausdruck canticum dilectionum ergänzt Luther durch die sonst nirgends im titulus zu Ps 44 nachweisbare erläuternde Wendung seu amatorium, angeregt vielleicht durch den Wortlaut nach Hieronymus, der statt canticum dilectionum: canticum amantissimum hat[6], zweifellos aber der Wortbildung nach beeinflußt durch Faber, der in seiner Auslegung zu Ps 44 das Hohelied unter der Bezeichnung cantica amatoria zitiert[7]. Das Beispiel zeigt also, daß Luther nicht gedankenlos einen vorgegebenen Text abdrucken ließ, sondern mit den ihm verfügbaren Hilfsmitteln die beste Formulierung zu finden suchte.

Dehnt man die Untersuchung auf sämtliche Psalmtituli bei Luther aus, so erkennt man folgendes: Luther hält sich grundsätzlich nicht

---

[1] Meissinger 57 und W 4; 522, Anm. 2.

[2] 3; 249, 31 f.

[3] In finem pro his qui commutabuntur filiis chore ad intellectum. canticum pro dilecto. So übereinstimmend die Vulg.-Drucke Bas. 1509, Lyon 1509 und 1512. Ps. Gall. und Ps. Rom. bei Faber haben iis für his. Aug. (MSL 36; 494) liest statt qui: quae, statt ad intellectum: in intellectum, während Ps. vet. bei Faber die seltsam verkürzte Fassung hat: Psalmus filiis Corae.

[4] Hier./Fab. (mit dem sich in diesem Fall Hier./Lyra wörtlich deckt): Victori pro liliis filiorum core eruditionis canticum amantissimum. Hier./Ven.: ebenso, nur am Schluß: canticum amantissimi. Lyra: Ad victoriam super sosanim filiis chore eruditio cantici dilectionum. Faber: Ad victoriam pro liliis filiis Core eruditio canticum dilectionum.

[5] Lyra: Circa quod sciendum, quod Judaei moderni dicunt, quod hoc nomen sosanim significat rosas in plurali. Vgl. ferner tit. zu Ps 97 (W 3; 604, 4), wo Luther sosanim wiedergibt: super rosis seu lilia.

[6] S. o. Anm. 4.

[7] Lilia sunt coelestis sponsus qui de se dicit in amatoriis canticis: ego flos campi et lilium convallium (Cant 2, 1). Das ist die einzige Stelle, wo mir innerhalb der Auslegungstradition zu Ps 44 der Ausdruck amatoria cantica begegnet ist.

an den Vulgata-Typus[1], sondern an den hebräischen. Dementsprechend vermerkt er stets dann, wenn der hebräische Text keinen titulus aufweist – in der Vulgata hat nur Ps 1 keinen titulus[2] –, im Druck: sine titulo[3]. Bei den für den Vergleich übrigbleibenden 132 Psalmtiteln[4] übernimmt Luther in 100 Fällen eine bestimmte vorliegende Textgestalt[5]. In 32 Fällen dagegen läßt sich Luthers Textfassung in

[1] Man darf sich dadurch nicht verwirren lassen, daß bei einer Reihe von Psalmen die Vulg.-Titel in Übereinstimmung stehen mit den auf den hebr. Text zurückgehenden. Auf diese Weise deckt sich zwar Luthers Wortlaut in 38 Fällen mit dem Wortlaut der Vulg. Darunter befindet sich aber nur ein Fall, bei dem die Vulg. der einzige Textzeuge ist, mit dem Luther wörtlich gegen alle andern übereinstimmt. Es handelt sich um Ps 86: Filiis Core psalmus Cantici. Die Differenz zu den andern Textzeugen ist gering. Lyra, Hier./Fab. und Hier./Lyra haben: filiorum, Faber: filii. Diese eine Ausnahme ändert nichts am Gesamtbild.

[2] Hugo Card. begründet das z. B. so: Psalmus iste, titulus est huius libri.

[3] Ps 32, 42, 70, 90, 92 bis 98, 103, 115, 136, 147. Hier entscheidet sich Luther also immer gegen die Vulg., die bei all diesen Psalmen irgendwelche tituli hat. Fast immer steht er dabei in Übereinstimmung mit den drei Hauptzeugen für die hebr. Titel: Hier., Lyra und Faber. Nur in je einem Fall bringen Lyra (zu Ps 97) und Faber (zu Ps 147), also jeweils entgegen zwei anderen Textzeugen (das eine Mal: Hier. und Faber, das andere Mal: Hier. und Lyra), doch einen titulus. Luther hält sich in dieser Frage jedoch jeweils an Hier. bzw. an die Mehrheit der Textzeugen. – Zu den oben genannten fünfzehn titellosen Psalmen kommen noch (die bei Luther nicht erhaltenen) Ps 1 und 2, so daß sich ihre Gesamtzahl auf siebzehn beläuft. Die gleiche Zahl gibt Lyra in der Praefatio an. Der Ausgleich gegenüber dem zu Ps 97 (s. o.) zusätzlich gebrachten titulus kommt dadurch zustande, daß er (als einziger) Ps 114 für einen titellosen Psalm hält: Huic psalmo praeponitur pro titulo: Alleluia in translatione Hieronymi. tamen in hebraeo ponitur in fine praecedentis psalmi.

[4] Außer den siebzehn titellosen Psalmen entfällt Ps 3, s. o. S. 55 Anm. 3.

[5] Es besteht wörtliche Übereinstimmung mit folgenden Textzeugen:
in 21 Fällen mit Lyra, Faber, Hier./Fab., Vulg.: Ps 14, 49, 81, 85, 91, 104, 110, 112, 116, 117, 118, 119, 121, 124, 125, 128, 129, 131, 134, 135, 145;
in 10 Fällen mit Lyra, Faber, Hier./Fab.: Ps 28, 36, 62, 71, 89, 100, 106, 111, 113, 144;
in 19 Fällen mit Lyra und Faber: Ps 18, 20, 29, 30, 39, 40, 43, 46, 48, 63, 65, 67, 69, 73, 102, 107, 139, 142, 148;
in 4 Fällen mit Lyra, Faber, Vulg.: Ps 78, 109, 140, 150;
in 4 Fällen mit Lyra und Hier./Fab.: Ps 27, 31, 34, 141;
in 6 Fällen mit Lyra, Hier./Fab., Vulg.: Ps 16, 22, 120, 122, 127, 133;
in 2 Fällen mit Lyra und Vulg.: Ps 72, 149;
in 17 Fällen mit Lyra allein: Ps 4, 10, 23, 24, 26, 41, 54, 56, 64, 66, 75, 77, 87, 88, 99, 108, 123;
in 3 Fällen mit Faber, Hier./Fab., Vulg.: Ps 113, 114, 146;
in 4 Fällen mit Faber und Hier./Fab.: Ps 126, 130, 132, 137;
in 7 Fällen mit Faber allein: Ps 5, 12, 13, 19, 47, 83, 84;
in 1 Fall mit Hier./Fab. und Vulg.: Ps 25;
in 1 Fall mit Hier./Fab. allein: Ps 101;
in 1 Fall mit Vulg. allein: Ps 86.
Es besteht also wörtlicher Anschluß an Lyra 97mal (davon 17mal allein an Lyra), an Faber 82mal (davon siebenmal allein Faber), an Hier./Fab. 65mal (davon einmal allein an Hier./Fab.), an Vulg. 38mal (davon einmal allein an Vulg.). Das Übergewicht der Fälle, in denen sich Luther gegen die andern Textzeugen für Lyra

der Tradition nicht wörtlich belegen[1]. Hier hat Luther, oft freilich nur in geringfügiger Weise, Worte umgestellt, verschiedene Fassungen kombiniert oder auch in selbständiger Formulierung ergänzt. Die Gesichtspunkte, nach denen Luther verfährt, sind schwer zu erkennen. Man wird sich aufs Ganze gesehen mit der Feststellung begnügen müssen, daß er sich bei der prinzipiellen Entscheidung für die aus dem Hebräischen abgeleitete Titelfassung doch nicht einem einzigen Gewährsmann blind verschreibt. Zwar gibt er überwiegend Lyra den Vorzug, hat aber zweifellos in zweiter Linie Faber, dann aber auch Hier./Fab. und Vulg., sehr wahrscheinlich auch Hier./Lyra mit zu Rate gezogen und sich gelegentlich die Freiheit zu selbständiger Formulierung genommen. Luther ist dabei nicht mechanisch vorgegangen, sondern seine Textgestaltung der tituli verrät schon eine intensive Bemühung um deren Exegese. Am deutlichsten ist sein Motiv bei erläuternden Zusätzen[2] oder bei Einführung eines hebräischen terminus technicus in den Wortlaut der tituli[3]. Theologische Überlegungen wird man nur ganz am Rande vermuten dürfen[4].

---

entscheidet, wird noch durch folgende Erwägung verstärkt. In den Fällen, in denen Faber die einzige wörtliche Parallele zu Luther bietet, wäre es jeweils auch denkbar, daß Luthers Textform durch eine Kombination zwischen Lyra einerseits, Hier./Lyra oder Hier./Fab. oder Vulg. andererseits zustande gekommen ist. Wo aber Lyra einziger Textzeuge ist, erweist sich eine entsprechende kombinatorische Ableitung, etwa auf der Grundlage der Faberschen Textform, als undurchführbar.

[1] Zu Ps 6, 7, 8, 9, 11, 15, 17, 21, 33, 35, 37, 38, 44, 45, 50, 51, 52, 53, 55, 57, 58, 59, 60, 61, 68, 74, 76, 79, 80, 82, 105, 138. Bei näherer Untersuchung dieser Fälle bin ich zu dem Ergebnis gekommen, daß von diesen tituli 24 den vorherrschenden Einfluß Lyras verraten, während bei acht (Ps 8, 21, 38, 44, 68, 80, 105, 138) Faber teils wahrscheinlich, teils eindeutig die Textgrundlage bildet.

[2] Bei Ps 6 erläutert Luther super octavam (Lyra) durch seu ogdochordum (Lyras Erklärung entnommen). Entsprechend ersetzt er bei Ps 11 super octavam (Lyra) durch super ogdochordum. Ähnlich steht es bei Ps 68 und 79 mit der Formulierung pro rosis seu liliis bzw. super rosis seu lilia. Bei Ps 37 interpretiert er ad recordandum (Lyra) durch seu ad commemorationem unter Anlehnung an Hier./Lyra: in commemorationem oder Hier./Fab. und Faber: in commemoratione. Zu Ps 7 fügt er einen Hinweis auf die historischen Deutungsmöglichkeiten bei (die er beide in der Auslegungstradition vorfand): i. e. Saulis 1. Reg 22 vel Simei 2. Reg. 16.

[3] Den Ausdruck Michtham fand er in den tituli zu Ps 55 und 56 bei Lyra vor, übernahm ihn aber nicht nur dort, sondern fügte ihn auch bei Ps 15, 57, 58, 59 selbständig ein.

[4] Hier ist gewiß Vorsicht geboten. Trotzdem sei darauf hingewiesen, daß er stets der Lesart eruditio vor intellectus den Vorzug gibt, vgl. u. a. besonders zu Ps 77, 87, 88, wo er sich für Lyra entscheidet, obwohl Hier./Fab., Faber und Vulg. übereinstimmend intellectus haben. Andererseits folgt er zu Ps 33 Hier./Fab. und Faber (os suum) gegen Lyra (rationem suam). Am auffälligsten ist, daß er bei Ps 9 alle Lesarten (Vulg.: pro occultis filii, Lyra: almut laben, Hier./Lyra: super mortem filii, Hier./Fab. und Faber: super morte filii) verwirft und dafür, gänzlich ohne Vorbild, pro absconditis filii einsetzt. Aus dem Vorkommen von in abscondito Ps 9 b, 9 kann die von Luther im titulus gewählte Wendung nicht hergeleitet wer-

Entscheidend ist vielmehr die Einsicht in sein Arbeitsverfahren, das sich nicht unwesentlich unterscheidet von demjenigen seines Leipziger Kollegen Johannes Frondinus, mit dem uns zufällig ein Vergleich möglich ist[1]. Die Untersuchung der tituli bestätigt, was Luther im Buchtitel seines Textdrucks mit der Wendung additisque titulis electissime translatis angekündigt hat, nämlich daß hier die Psalmentituli in sorgfältig ausgesuchter Übersetzung dargeboten seien. Wie schon beim Titel des ganzen biblischen Buchs so war es ihm auch bei den tituli der einzelnen Psalmen darum zu tun, sich auf Übersetzungen zu stützen, die dem hebräischen Text entsprachen, und sich darum wenigstens insoweit von der Bindung an die Vulgata freizumachen. Gerade in bezug auf die tituli fand er ja dafür vor allem in den Kommentaren Lyras und Fabers reichlich Material vor. Besonders eindrücklich werden ihm die gründlichen Darlegungen Lyras zum titulus-Text jedes einzelnen Psalms gewesen sein, so daß er dessen Angaben in erster Linie, wenn auch keineswegs ausschließlich, benutzte. Wir haben hier also einen erneuten Beweis dafür, wie Luthers Arbeit an der Textausgabe sich vollzogen hat in gründlichem Studium verschiedener exegetischer Werke. Bevor er den Text der tituli für den Druck festlegte, hat er in jedem einzelnen Fall alle ihm erreichbaren Übersetzungen geprüft und Wort für Wort abgewogen, welche Fassung zu bevorzugen sei. Der Grund, warum Luther eine solche Mühe auf die Textgestaltung der tituli verwandte, wird darin zu suchen sein, daß nach der herrschenden Anschauung der titulus der Schlüssel zum Verständnis jedes Psalms war[2] und daß gerade die verhüllende

den. Die ausführliche Bemerkung zum titulus in den Adnotationes zu Fabers Psalt. quinc. (W 4; 477, 2 ff.) zeigt, daß für Luther hinter der Formulierung pro absconditis filii zentrale theologische Erwägungen stehen: Occulti vel absconditi, de quibus hic psalmus loquitur, intelligo fideles Christi, qui ideo sic vocantur, quod eorum omnis gloria est spiritualis et interior decor, secundum hominem coram Deo . . . Wenn auch das zeitliche Verhältnis dieser Eintragung zur Entstehung des gedruckten titulus-Textes offen bleiben muß, so vermittelt die Stelle doch in sachlicher Hinsicht einen Einblick in die Überlegungen, die schon für Luthers titulus-Formulierung maßgebend gewesen sein werden.

[1] Während sich Joh. Frondinus (s. o. S. 47 Anm. 3) in bezug auf die Summarien einfach Lud. v. S. angeschlossen hatte (s. o. S. 52, Anm. 3), verfuhr er bei den tituli eklektisch, aber in anderer Weise als Luther. Etwa 54mal entschied er sich gegen den LXX-Typ der tituli (Vulg.) für den hebr. Typ, 42mal jedoch für die Vulg.-Fassung (z. T. mit vielleicht selbständigen kleinen Korrekturen) gegen die Textzeugen der hebr. tituli, zehnmal stellte er aus beiden Gruppen Mischformen her. Zu bemerken ist noch, daß er neunmal gegen alle andern Texte Hier./Lyra den Vorzug gab. Die Richtungslosigkeit des Verfahrens erhellt besonders daraus, daß er bei den im Hebräischen titellosen Psalmen teils den Vulg.-Titel einsetzt, teils vermerkt, daß der Psalm keinen Titel habe.

[2] Z. B. Hier. (Prolog zur Expos. in psalt.): Nam per titulum intelligitur uniuscuiusque intellectus. Quid est titulus nisi clavis? (Ut ita dicam) in domo non ingre-

Ausdrucksweise der tituli als der stimulus galt, der zu einem tieferen, geistlichen Verständnis der Psalmen antrieb[1]. Es ist hier nicht der Ort, in extenso die Darlegungen allgemeiner und grundsätzlicher Art heranzuziehen, die sich in der Tradition zur Frage der Psalmentituli finden. Denn in Luthers Textdruck fehlt das entsprechende Vergleichsmaterial. Man wird sich aber dessen bewußt sein müssen, daß auch für Luther solche prinzipiellen hermeneutischen Erwägungen im Hintergrund standen, wenn er sich die Feststellung der tituli-Texte so viel Zeit kosten ließ.

IV. Der Psalmentext

Der Teil des Buchtitels, der sich auf die editorische Arbeit am Psalmentext selbst bezieht: versiculis singulis in numerum et ordinem veterem reductis . . . diligenter castigatus, ist nicht ohne weiteres verständlich. Ich untersuche darum zunächst ohne Rücksicht auf jenen Hinweis allein vom Textbefund her die Frage, ob und inwieweit auch hier eigene Arbeit Luthers zu erkennen ist. Der Herkunft von Luthers Psalmentext ist bisher wenig Aufmerksamkeit gewidmet worden. Boehmer hatte behauptet, Luther habe – abgesehen von der Beifügung der Praefatio und der Summarien – den Vulgata-Text der Lyoner Ausgabe von 1509 abdrucken lassen[2], und Hamel ist ihm hierin gefolgt[3]. Beide geben nicht an, ob diese Feststellung das Ergebnis einer eingehenden Textvergleichung ist. Nicht einmal auf Luthers Abweichung von der Lyoner Vulgata-Ausgabe (und ebenso allen andern Vulgata-Ausgaben) in bezug auf die tituli war bisher geachtet worden, geschweige denn, daß man auf Grund solcher Beobachtung sich offen hielt für die Möglichkeit, daß die Frage des Textbefundes komplizierter gelagert sein könnte. Allein schon die Tatsache, daß Boehmer die

ditur nisi per clavim (sic!), ita et uniuscuiusque psalmi intellectus per clavem, hoc est per titulum intelligitur. In Anlehnung daran Petr. Lomb. (MSL 191; 60): (tituli) . . . qui sunt claves psalmorum. Sicut enim per clavem intratur in domum, ita per congruas titulorum expositiones, subiectorum clarescit intelligentia psalmorum.

[1] Z. B. Cass. (MSL 70; 16 f.): Quasdam superscriptiones psalmorum per allusionem consimilem constat spiritualiter intuendas; quia si litteram consideras, extraneum est, cum non ea invenias in psalmis, quae continentur in titulis; si vero trahantur ad tropicum intellectum, nimis videntur accomodae . . . Ista enim ante fores psalmorum, tanquam sacrata vela pendent, per quae, si aciem mentis intendas rarescentibus quibusdam filis, facile eorum penetralia contueris. Quis enim tot causas, tot diversitates nominum putet otiosas, cum nefas sit credere Scripturas divinas aliquid supervacuum continere? Perez de Val. (Prol. in psalt. Tract. V): . . . titulus in psalmis est cum sacramento occulto aliquid significans praescriptio.

[2] A. a. O. 19.

[3] Der junge Luther und Augustin I (1934), 26.

Lyoner Ausgabe von 1509 als Luthers Druckvorbild angibt, während er selbst nach seiner eigenen Angabe nur diejenige von 1512 eingesehen hat, die er nach dem Impressum für einen bloßen Nachdruck der Ausgabe von 1509 hält, macht seine Behauptung wertlos, da ein Vergleich beider Ausgaben sehr schnell eine ganze Anzahl von Verschiedenheiten zutage bringt[1].

Als Probebeispiel soll zunächst wieder Ps 44 ins Auge gefaßt werden[2]. Von dem Vulgata-Druck Lyon 1512 weicht Luthers Text in v. 18 an zwei Stellen im Wortbestand ab. Statt memor ero hat Luther memores erunt und hinter nominis tui hat er zusätzlich domine. Beide Besonderheiten hat Luther freilich nachträglich handschriftlich getilgt: memores erunt in memor ero geändert und domine gestrichen. Der Wolfenbüttler Psalter weist eine Reihe solcher handschriftlicher Korrekturen am Drucktext auf. Aber das ist für die gegenwärtig untersuchte Frage belanglos, oder richtiger: erhöht das Interesse an der Frage, wieweit Luther auch an der ursprünglichen Textgestalt Anteil

---

[1] Da auch mir zunächst die Lyoner Ausgabe von 1509 nicht zur Verfügung stand, beschränkte ich mich anfänglich darauf, Luthers Text vollständig mit der Basler Ausgabe von 1509 und der Lyoner Ausgabe von 1512 zu kollationieren. Als mir dann später auch die Lyoner Ausgabe von 1509 zugänglich wurde, stellte ich auf Grund zahlreicher Stichproben fest, daß dieser Druck dem Basler von 1509 sehr nahe steht, sich dagegen erheblich von der Lyoner Ausgabe von 1512 unterscheidet. Besonders charakteristische Symptome sind folgende: 1) Format und Satzspiegel gleichen sich bei Lyon 1509 und Bas. 1509, während Lyon 1512 von etwas größerem Format ist und ein anderes Schriftbild aufweist. 2) Der Buchtitel von Lyon 1509 lehnt sich, mit geringen Abweichungen, wörtlich an Bas. 1509 an, während er bei Lyon 1512 ganz anders lautet, vgl. o. S. 46 Anm. 5. 3) Im Unterschied zu Lyon 1509 und Bas. 1509 hat Lyon 1512 am Rande abweichende Vulg.-Lesarten verzeichnet, ist also bereichert durch eine Art textkritischen Apparats. 4) In bezug auf den Psalmentext deckt sich Lyon 1509, wenn auch nicht hundertprozentig, mit Bas. 1509, während Lyon 1512 z. T. Lesarten in den Text aufgenommen hat, die in gleicher Weise von Lyon 1509 und Bas. 1509 abweichen. 5) Von den alphabetischen Psalmen versehen Lyon 1509 und Bas. 1509 nur Ps 118 mit den transkribierten hebr. Buchstaben, während Lyon 1512 diese bei allen alphabetischen Psalmen hinzusetzt. 6) Schließlich noch ein Einzelbeispiel: Bei Ps 135 wird das in jedem Vers sich wiederholende Responsorium: quoniam in aeternum misericordia eius von v. 2 an in Lyon 1509 und Bas. 1509 nur mit einem quoniam angedeutet, während Lyon 1512 bei v. 2 zwar ebenso verfährt, dann aber jeweils auch das quoniam fortläßt. – Es ist unmöglich, sich bei dieser Gelegenheit in die noch unaufgehellte Textgeschichte der Vulg.-Drucke vor 1512 einzulassen. Daß Lyon 1509 (lt. Impressum erschienen am 10. Nov.) direkt Bas. 1509 (lt. Impressum erschienen am 24. Sept.) zum Vorbild hatte, ist angesichts der geringen Zeitdifferenz kaum wahrscheinlich. Es liegt näher, einen gemeinsamen Archetyp anzunehmen.

[2] Hier sowie bei den folgenden Textvergleichungen habe ich stets die Photokopien des Wolfenbüttler Psalters zugrunde gelegt, da die Wiedergabe von Luthers Textdruck bei Kawerau unzuverlässig ist. In manchen Fällen wären freilich die Fragen der Interpunktion nur sicher zu entscheiden an Hand des Originals, da in der Photokopie Luthers handschriftliche Verbesserungen der Interpunktion nicht sicher vom Druck zu unterscheiden sind.

hat und wie sich dann seine Auffassung über bestimmte Textprobleme gewandelt hat. Zu den eigentlichen Textvarianten gegenüber dem Lyoner Druck von 1512 kommen dann noch zu Ps 44 10 Abweichungen in der Interpunktion[1] und orthographische Unterschiede in 20 Worten[2]. Der Befund bei diesem einen Psalm zeigt also bereits: Entweder ist Luthers Text der unveränderte Abdruck einer Vorlage, dann kann diese nicht Lyon 1512 sein; oder diese Ausgabe hat in der Tat Luthers Druck zugrunde gelegen, dann aber mit einigen höchstwahrscheinlich von Luther selbst veranlaßten Änderungen. Vergleicht man Luthers Text mit den Ausgaben Lyon 1509 und Basel 1509[3], so ist das grundsätzliche Ergebnis das gleiche. Die Textvarianten, die Luthers Druck gegenüber Lyon 1512 aufweist, finden sich zwar sowohl in Lyon 1509 als auch in Basel 1509, mit denen hier Luther also übereinstimmt. Er weicht aber von diesen Drucken an einer andern Stelle in v. 18 ab. Er liest: in generatione et generatione (so auch Lyon 1512) statt: in generatione et generationem (so Lyon 1509 und Basel 1509). Ferner finden sich bei Luther an Varianten in bezug auf den Lautbestand gegenüber Lyon 1509: 19, gegenüber Basel 1509: 20, an Varianten in bezug auf die Interpunktion gegenüber Lyon 1509: 10, gegenüber Basel 1509: 9, wobei zu beachten ist, daß die drei Vulgata-Ausgaben wiederum unter sich voneinander abweichen. Ließen sich Luthers Lesarten bei Ps 44, soweit sie den Wortbestand betreffen, als Kombination von Lyon 1512 mit Lyon 1509 oder Basel 1509 erklären, so bestätigt sich doch diese Hypothese bei den anderen Verschiedenheiten nicht. Da Luther, wie sich bei der Untersuchung der tituli zeigte, für die Druckausgabe Fabers Psalterium quincuplex benutzt hat, müssen nun aber auch die dort abgedruckten 5 Texte zum Vergleich herangezogen werden. Die 3. Kolumne, das Psalterium hebraicum, scheidet von vornherein aus. In keinem einzigen Vers fehlt es

---

[1] Die Varianten in der Interpunktion können für das Textverständnis sehr wichtig werden. Bei Ps 44 fallen diese Verschiedenheiten zwischen Lyon 1512 und Luthers Druck nicht erheblich ins Gewicht.

[2] Den orthographischen Verschiedenheiten kommt sachlich keine, für die Feststellung der Druckvorlage nur sehr eingeschränkte Bedeutung zu bei der orthographischen Freiheit jener Zeit und der Eigenwilligkeit der Drucker. Trotzdem können sich auch aus bestimmten Eigenarten der Orthographie Indizien ergeben für das Verhältnis verschiedener Drucke zueinander.

[3] Ficker (W 56; XVI f.) hat nachzuweisen versucht, daß der Text des Rm-Drucks Luthers auf der Basler Ausgabe von 1509 (kombiniert mit Fabers Text) beruht. „Luthers Handbibel im Märkischen Provinzialmuseum zu Berlin ist diese Ausgabe" (Anfänge ref. Bibelausl. I, XLVIII, Anm. 2). Die Heranziehung auch des Baslers Drucks von 1509 ist schon darum berechtigt, weil dieser neben den beiden Lyoner Drucken in jenen Jahren allem Anschein nach in Deutschland stark verbreitet war.

an erheblichen Textvarianten. Auch das Psalterium Romanum hat 18 Textvarianten gegenüber Luther, das Psalterium vetus 13 und das Psalterium conciliatum 8. Anders ist es mit dem Psalterium Gallicum, also dem Vulgata-Text Fabers, in dem sich nur 4 Varianten finden, nämlich die drei in v. 18 teils bei Lyon 1512 teils bei Lyon 1509 und Basel 1509 bereits festgestellten und dazu noch eine solche in v. 13 (omnes fehlt). Mit den Verschiedenheiten der Interpunktion und Orthographie steht es mengenmäßig ähnlich wie bei dem Vergleich mit den drei genannten Vulgata-Drucken. Es ergibt sich also: Luther hat seiner Textausgabe selbstverständlich den Vulgata-Text zugrunde gelegt, aber offenbar nicht einfach eine vorhandene Druckausgabe übernommen. Das Material eines einzigen Psalms ist jedoch eine viel zu schmale Basis, um das Problem der Herkunft von Luthers Textgestalt aufzuhellen.

Einen Anhalt für weitere Klärung bieten, wenn wir nun die Untersuchung auf den gesamten Text ausweiten, solche Zusätze, die sich nicht oder normaler Weise nicht im Vulgata-Text finden. Das Wort Sela z. B. steht in keinem der mir bekannten Vulgata-Drucke[1]. Luther dagegen hat es aufgenommen und zwar höchst wahrscheinlich in Anlehnung an das Psalt. hebr. nach Faber[2], wenn auch mit kleinen Abweichungen[3]. Für die Genesis von Luthers Textdruck ist dabei die

[1] Abgesehen von den vollständig von mir kollationierten Basler und Lyoner Drucken habe ich zahlreiche Stichproben bei sämtlichen Vulg.-Drucken vor 1513 gemacht, die sich in der Tübinger Universitätsbibliothek finden.

[2] In der 3. Kolumne des Psalt. quinc. steht jeweils Sela, hervorgehoben durch Rotdruck. An den entsprechenden Stellen setzt Faber in der 1. Kolumne (Ps. Gall.) die lateinische Übersetzung Semper und in der 2. Kolumne (Ps. Rom.) eine Abkürzung für Diapsalma. Beim Ps. conc. steht jeweils Selah (sic!), aber nicht an allen Stellen, an denen das Ps. hebr. Sela hat. Der Abdruck des Ps. hebr. in der venezianischen Ausgabe der Werke des Hier. läßt das Sela fort. – Aus einem der Psalmenkommentare kann Luther die Einfügung des Sela kaum übernommen haben. Die meisten übergehen es ganz. In den der Auslegung zugrunde gelegten Text fand ich es nur aufgenommen in dem Psalmenkommentar Brunos v. Würzburg, und zwar in der griechischen Form Dyaspalma. Doch dies geht sicher nicht auf den Autor zurück, sondern auf den Herausgeber des Drucks von 1494, der auch dem Werk die ausführliche Einleitung hinzugefügt hat, in der z. B. Lyra und Paulus von Burgos zitiert werden. Hier sowohl wie bei Cass. (Praef. cap. XI, MSL 70; 17) und Perez de Val. (Prol. in psalt, Tract. V) finden sich Ausführungen über den Sinn des Sela, in denen jeweils auch auf den Brief des Hier. an Marcella Bezug genommen wird, der diese Frage behandelt. Besonders instruktiv sind die Ausführungen in der Einleitung zum Psalmenkommentar Brunos, in denen die Überlieferungsschwierigkeiten erörtert werden, die es unsicher machen, an welchen Stellen das Diapsalma zu stehen habe. Daß Luther bei seiner Eintragung des Sela in den Vulg.-Text von diesen Abhandlungen beeinflußt wurde – es kämen dafür nur die eingehenden Darlegungen bei Perez de Val. und in der Einleitung zu dem Psalmenkommentar Brunos in Betracht –, konnte ich nicht feststellen.

[3] Das Wort Sela kommt im Ps. hebr. bei Faber 61mal vor. 50mal bringt es Luther im Druck an gleicher Stelle, einmal mit Verschiebung um einen Vers (Ps 48,

Beobachtung sehr bemerkenswert, daß Luther in Ps 3 und 4 das fünfmalige Vorkommen von Sela erst handschriftlich nachgetragen hat[1]. Er hat also nicht von Anfang an diese Ergänzung des Vulgata-Textes ins Auge gefaßt[2]. Damit trifft eine andere Besonderheit bei Ps 3 und 4 zusammen. Nur hier setzt er an das Ende des Psalms im Druck jeweils ein Gloria. Das hat weder in den Vulgata-Drucken noch in den Texten bei Faber ein Vorbild, sondern allein in Brevierdrucken, in denen vielfach am Ende eines Psalms Gloria steht. Sollte Luther anfänglich den Text einem Brevier entnommen haben[3]? Daß Luther, obwohl er den Vulgata-Text zugrunde legte, doch ständig bestimmte Ergänzungen vornahm, die auf den hebräischen Text Bezug nehmen, zeigt sich noch anderen Beispielen. So hat er bei Ps 9, von dessen zweiter Hälfte an Vulgata- und hebräische Zählung voneinander abweichen, am Rande beigedruckt: Psal. X secundum heb.[4]. Auch dies ist keinem Vulgata-Druck entnommen, sondern fraglos dem Ps. hebr. bei Faber. Und am Ende von Ps 71 druckt er nicht mit Vulg.: Defecerunt hymni David filii Jesse, sondern in wörtlicher Übereinstimmung mit Ps. hebr.: Completae sunt orationes David filii Jesse[5].

Weiteren Aufschluß über die Entstehung von Luthers Textgestalt geben vor allem die 7 alphabetischen Psalmen[6]. Luther hebt deren besondere Form jedesmal im Textdruck auf zweifache Weise hervor. Einmal gibt er in der Überschrift zwischen Summarium und titulus ausdrücklich an, daß es sich um einen alphabetischen Psalm handelt,

14/15). Fünfmal trägt es Luther in Übereinstimmung mit Ps. hebr. handschriftlich nach (Ps 3 und 4, dazu s. o.) Fünfmal fehlt es in Luthers Druck (Ps 38,12 43,9 67,33 93,15 142,6), zweimal steht es dort zusätzlich (Ps 23,10 31,4; an der zweiten Stelle hat es Luther auch handschriftlich in sein Exemplar des Psalt. quinc. nachgetragen: W 4; 487, Anm. 3). Diese Abweichungen lassen es als sicher erscheinen, daß Luther sich in bezug auf das Sela nicht nur aus dem Psalt. hebr. nach Faber unterrichtet hat. Hat er dabei, wie Kawerau meint, den hebräischen Text selbst eingesehen? – Vergleichsweise sei nur erwähnt, daß nach dem Herausgeber des Ps. Komm. Brunos (Einleitung) das Diapsalma 75mal, nach Perez de Val. (Prol.) 70mal im Psalter vorkommt.

[1] 3; 36, 4.9 37,5 38, 4.15. An der vorletzten Stelle setzte Luther – m. W. das einzige Mal – neben Sela auch Diapsalma.

[2] Vom nächsten Vorkommen des Sela im Ps. hebr. an (Ps 19) findet es sich auch in Luthers Druck.

[3] In verschiedenen von mir eingesehenen Brevierdrucken habe ich jedoch gerade bei Ps 3 und 4 nie das abschließende Gloria gefunden. Außerdem spricht die von dem üblichen Vulg.-Text in Ps 4, 1 (exaudivi) abweichende Lesart exaudisti bei Luther gegen die oben geäußerte Vermutung. Es bleibt hier ein offenes Problem, zu dessen Klärung genauere liturgiegeschichtliche Nachforschungen erforderlich wären.

[4] Von Kawerau fortgelassen. Die gedruckte Randnotiz gehört zu W 3; 86, 10.

[5] W 3; 461, 13. Hier./Ven. und Hier./Fab. stimmen hier wörtlich überein. Vgl. auch Lyra z. St.

[6] Ps 24, 33, 36, 110, 111, 118, 144.

und zwar in fortlaufender Numerierung[1]. Ferner setzt er vor die einzelnen Verse die transkribierten hebräischen Buchstabenbezeichnungen. Woher hat Luther diese Angaben? In den Vulgata-Drucken wurden gewöhnlich die hebräischen Buchstaben nur bei Ps 118 hinzugefügt[2]. So verfahren auch die Ausgaben Basel 1509 und Lyon 1509. Der einzige mir bekanntgewordene Vulgata-Druck, der die hebräischen Buchstabennamen bei allen alphabetischen Psalmen beifügt, ist die Lyoner Ausgabe von 1512. Außerdem hat aber auch Faber in der 3. Kolumne die hebräischen Buchstaben bei allen alphabetischen Psalmen in den Text eingesetzt. Dies sind m. W. die beiden einzigen in Frage kommenden Vorbilder für Luther. Darüber hinaus habe ich die hebräischen Buchstaben nur noch in der Postilla des Hugo Card. gefunden, wo sie in der Ausgabe Basel 1504 allen alphabetischen Psalmen am Rand, nicht im Text selbst, beigegeben sind[3]. Es ist unwahrscheinlich, daß Luther sie von dort abgeschrieben haben sollte, obwohl ihm bessere Quellen zur Verfügung standen. Zudem schließen die zahlreichen Abweichungen Luthers von den Angaben in der Ausgabe des Hugo Card. die Möglichkeit einer Übernahme von dorther aus. Was sich sonst in anderen exegetischen Werken an entsprechendem Material findet, ist beschränkt auf gelegentliche Bemerkungen, daß es sich um einen alphabetischen Psalm handele oder daß bei diesem oder jenem Psalm eine Unregelmäßigkeit in der Verwendung des hebräischen Alphabets vorliege (so vor allem Lyra).

---

[1] W 3; 142, 9 f.: Psalmus XXIIII. Alphabetarius in hebreo. 3; 184, 34 f.: Psalmus XXXII. Alphabetarius secundus. 3; 204, 8 f.: Psal. XXXVI. Alphabetarius tercius. Und dementsprechend weiter bis 4; 449, 2 f.: Psalmus CXLIV. Alphabetarius septimus.

[2] Der Grund ist der, daß die LXX nur bei Ps 118 den Hinweis auf die hebr. Buchstaben hat. Darauf beruft sich der Herausgeber des Ps. Komm. Brunos in der Einleitung und erklärt dies mit der Unsicherheit der Überlieferung bei den übrigen alphabetischen Psalmen. Darum verzichtet auch er auf die Einfügung der hebr. Buchstaben außer bei Ps 118. Wer anderer Meinung sei, möge die Buchstaben in das eigene Exemplar eintragen: Cum sint psalmi multi praeter CXVIII. alphabetodes, id est litteris alphabeti in versibus distincti, ut est XXIV., XXXIII., XXXVI., CX., CXI., CXLIII., CXLIV., cur istorum psalmorum nullae litterae suae aut earum nomina interposita sicut centesimodecimooctavo fuerint . . . Denique et septuaginta interpretes, quia aliquis in his litteris scrupulus nascebatur, ponere in translatione hebraeas litteras noluerunt. Ipsa est ratio, cur et nos dubia pro certis apponere formidamus. Cui vero haec ratio displicet, ad psalterium suum illorum psalmorum alphabeti litteras compingat . . . Seltsamer Weise ist hier auch Ps 143 als alphabetischer Psalm angegeben. – Die Basler Ausgabe der Biblia cum glosa ord. etc. (1506/08) hat außer bei Ps 118 auch im Text von Ps 144 die hebr. Buchstabennamen. Das ist aber singulär.

[3] Da die Buchstabennamen am Rande stehen, ist die Zuordnung zu den einzelnen Versen nicht genau zu erkennen.

Was zunächst Luthers Hinweise in den Überschriften zu den einzelnen alphabetischen Psalmen betrifft, so hat er sie in dieser Form weder der Lyoner Ausgabe von 1512 noch der 3. Kolumne bei Faber noch einem andern Psalterdruck (sei es mit, sei es ohne Kommentar) entnehmen können. Die Anregung dazu hat ihm Lyra gegeben, der – soviel ich weiß: als einziger – zu Ps 24 und 33 jeweils am Beginn der Auslegung vermerkt: Iste est primus psalmus alphabeticus. Hic est secundus psalmus alphabeticus. Er läßt aber bei den weiteren Psalmen diese Zählung fort und erwähnt überhaupt nur noch bei Ps 111 und 118, daß es sich um alphabetische Psalmen handelt. Luther hat das von Lyra begonnene Verfahren konsequent auf alle alphabetischen Psalmen ausgedehnt.

Wichtiger ist die Frage, nach welchem Vorbild Luther die hebräischen Buchstabennamen in den Text der alphabetischen Psalmen übernommen hat. Daraus könnten sich gegebenenfalls Rückschlüsse ziehen lassen für sein Verfahren bei der Textgestaltung überhaupt. Bei dem ersten alphabetischen Psalm (Ps 24) weicht Luther schon vom Buchstaben Gimel an darin vom Ps. hebr. (Faber) ab, daß infolge einer Teilung des Beth-Verses bei Luther die hebräischen Buchstaben jeweils um einen Vers vorversetzt sind. Diese Verschiebung erstreckt sich über den ganzen Psalm, wird vorübergehend dadurch noch vergrößert, daß bei Luther der Buchstabe Vau ausfällt, wird dann durch Zusammenziehung zweier Verse unter Heth wieder reduziert, durch Fortlassung von Coph erneut vergrößert, aber durch zweimalige Verwendung von Res wieder auf das alte Maß gebracht, bis schließlich vor dem übrigbleibenden letzten Vers ganz außerhalb der alphabetischen Reihenfolge ein zweites Mal Phe gesetzt wird. Dieser seltsame Befund wäre unbegreiflich, wenn ihm Faber als Vorbild gedient hätte. Die Anordnung im Lyoner Druck von 1512 entspricht jedoch im wesentlichen derjenigen bei Luther. Die hebräischen Buchstaben stehen vor denselben Textteilen, auch der Buchstabe Res ist doppelt verwendet. Nur der Buchstabe Gimel ist in der Lyoner Ausgabe um ein weiteres kurzes Glied vorgerückt (doch schon beim nächsten Buchstaben ist die Übereinstimmung wieder da), das Vau ist zwar nicht ausgefallen, wirkt sich aber infolge Teilung eines Verses nicht auf das Folgende aus, und endlich bleibt die letzte Textzeile ohne vorgesetzten Buchstaben, während Luther dort das Phe zum zweiten Male bringt. Also im ganzen eine auffällige Verwandtschaft, bei der freilich auch ein ungeklärter Rest bleibt. Warum diese Abweichungen, wenn er den Text von Lyon 1512 zugrunde gelegt haben sollte? Des Rätsels Lösung ergibt sich aus dem, was Lyra, ohne die

hebräischen Buchstaben im einzelnen in den Text einzufügen, in einer Vorbemerkung zu diesem Psalm sagt[1]. Luther hat sich genau an diese Auskunft gehalten, nämlich unter Abweichung von dem Lyoner Druck die Buchstaben Vau und Coph fortfallen lassen und abgesehen von der doppelten Verwendung von Res auch das Phe noch einmal am Schluß eingesetzt. Selbst für die geringe Verschiebung des Buchstabens Gimel gegenüber Lyon 1512 läßt sich noch eine Erklärung finden. Luther folgt hier in der Versabteilung, wie sich auch sonst oft nachweisen läßt, der 1. Kolumne bei Faber (Ps. Gall.) und setzt darum Gimel nicht vor etenim universi etc., sondern vor confundantur. Es läßt sich schließlich auch der Grund angeben, warum Luther in diesem Fall nicht Faber den Vorzug gab. Dieser gibt nämlich in seiner Auslegung ausdrücklich an, er habe in der Verwendung der hebräischen Buchstaben eine Korrektur gegenüber dem hebräischen Text vorgenommen[2]. Luther folgte darum Lyra, weil dort der Befund des hebräischen Textes am gewissenhaftesten wiedergegeben war, und legte, unter Berücksichtigung der dadurch notwendig werdenden Korrek-

[1] Iste est primus psalmus alphabeticus, quia versus incipiunt ordinate a litteris alphabeti hebraici. Primus versus ab aleph, secundus a beth, et sic consequenter, hoc excepto, quod hic omittuntur duae litterae sc. vau et coph, quia nullus versus per eas incipit. Sunt tamen in hoc psalmo XXII versus, sicut sunt et XXII litterae hebraicae, quia quattuor versus per duas litteras incipiunt, sc. XVIII et XIX per litteram res, et XVI et XXII per litteram phe.

[2] . . . et quia duae et viginti litterae sunt apud Hebraeos: hinc psalmus duos et viginti duntaxat versus continere debet. verum in tralatione nostra primus in duos discretus: supra id quam aequum est / uno fecit excrescere versuum numerum. attamen annotatum est cof / res / sin / tau: ex respondentia hebraica est res / res / sin / phe. ita cof et tau: locum non habent. adiecta tamen sunt, ne litteraria Hebraeorum discontinuentur elementa / et litterarum immutaretur series. Daß Luther allein aus dieser Angabe Fabers ohne Verwendung von Lyon 1512 und Lyra seine Buchstabenverteilung konstruiert haben sollte, ist unmöglich. Überdies gibt Luther in seinem Handexemplar des Psalt. quinc., wo er in der 3. Kolumne Fabers Angaben handschriftlich korrigiert hat, selber seine Quelle an: Vide Lyram, quia hic litere male signantur (W 4; 484, Anm. 1). Leider referiert Kawerau über diese Korrektur nur, ohne sie einwandfrei im Druck wiederzugeben, so daß man nicht erfährt, vor welche Worte jeweils die Buchstabennamen gesetzt werden. Nur daß Beth zu den Worten in te confisus sum geschrieben sei, erwähnt Kawerau. Wenn das wirklich zuträfe, spräche es in der Tat, wie Kawerau meint, dafür, daß Luther die Verbesserung nach dem hebräischen Grundtext vorgenommen habe. Denn für diese (an sich richtige!) Stellung des Beth mitten in v. 1 der Vulg. hatte Luther weder bei Lyon 1512 noch bei Lyra, der darüber gar nichts aussagt, einen Anhalt. Ich möchte aber die Richtigkeit von Kaweraus Angabe bezweifeln. Denn im Textdruck setzt Luther das Beth nicht vor in te confido (so Vulg. im Unterschied zum Ps. hebr.), sondern wie Lyon 1512 vor neque irrideant. Zudem spricht Luthers Versetzung des Gimel im Textdruck vor confundantur gegen selbständige Benutzung des hebräischen Textes. Denn sonst hätte er wie Lyon 1512 das Gimel vor etenim universi stellen müssen. Luther weicht jedoch von Lyon 1512 und dem hebräischen Text ab zugunsten der Versabteilung des Psalt. Gall.

turen, im ganzen Lyon 1512 zugrunde, weil hier die Verteilung der hebräischen Buchstaben im wesentlichen den Angaben Lyras entsprach.

Derselbe Tatbestand liegt beim nächsten alphabetischen Psalm (Ps 33) vor. Luther folgt zweifellos dem Lyoner Druck von 1512 und nicht dem Ps. hebr. (Faber). Denn gegenüber diesem sind bei Luther (in Übereinstimmung mit Lyon 1512) von Zain an die hebräischen Buchstaben um je einen Vers voraus, nur mit dem Unterschied, daß der Lyoner Druck das Vau vor v. 6 b unterbringt, Luther es dagegen ganz fortfallen läßt und den am Schluß übrigbleibenden Vers mit einem Phe bezeichnet, während der Lyoner Druck hier keinen Buchstaben einsetzt. Diese Abweichungen Luthers von Lyon 1512 decken sich wieder völlig mit den Angaben Lyras[1]. Bei Ps 36 versagt jedoch dieser Schlüssel zur Erklärung von Luthers Textbestand. Denn abgesehen von der Auslassung von Phe und Res in Lyon 1512 und Nun im Ps. hebr. (Faber) – Luther bringt das Alphabet vollständig –, weicht Luther in bezug auf die Stellung der hebräischen Buchstaben vom Lyoner Druck sechsmal, vom Ps. hebr. (Faber) dreimal ab. Lyra und Faber äußern sich in der Auslegung dieses Psalms nicht dazu. Doch es findet sich hier eine andere überraschende Erklärung. Das Psalt. conc. bei Faber hat außer bei Ps 118 nur bei Ps 36 die hebräischen Buchstaben, und zwar am Rande. Und die hier dargebotene Ordnung ist genau dieselbe wie bei Luther[2]. Bei Ps 110 steht Luther dagegen in völliger Übereinstimmung mit dem Ps. hebr. (Faber) – nur daß das Heth bei Luther ausfällt, aber das mag ein Druckfehler sein –, während gegenüber dem Lyoner Druck eine geringfügige Abweichung (Stellung von Beth) zu verzeichnen ist. Die Ps 111, 118 und 144 tragen

---

[1] Hic est secundus psalmus alphabeticus, quia incipiunt versus ordinate per litteras alphabeti hebraici, hoc excepto, quod omittitur hic littera sexta sc. vau, quia nullus versus per eam incipit; tamen sunt hic XXII versus, sicut sunt XXII litterae hebraicae, quia sunt hic duo versus incipientes per litteram phe, sc. XVI et XXII. Ein entsprechender Vermerk fehlt bei Faber, – ein schlüssiger Beweis dafür, daß Luther hier wie bei Ps 24 Lyon 1512 zugrunde gelegt und nach Lyra korrigiert hat.

[2] Nur in bezug auf die Stellung des Ain könnte man die Übereinstimmung anzweifeln. Streng genommen steht es im Ps. conc. einen Halbvers früher als bei Luther. Doch da es nicht in den Text eingesetzt ist, sondern am Rande steht, ist die Zeile, der es zugeordnet ist, leicht zu verwechseln mit der nächstfolgenden, wenn nicht sogar im Druck eine leichte Verschiebung eingetreten ist und Luther mit seiner Einordnung das Richtige getroffen hat. Jedenfalls bedeutet diese kleine Differenz nichts gegenüber Luthers Abweichungen vom Ps. hebr. (Fab.) und von Lyon 1512 bei diesem Psalm. – Zu Ps 36 macht Kawerau (W 4; 491, Anm. 1) ebenfalls einen Vermerk über handschriftliche Korrekturen Luthers im Psalt. quinc. zur Buchstabenfolge, doch so summarisch, daß daraus keine weiteren Aufschlüsse zu gewinnen sind.

nichts zur Klärung bei, da hier Luthers Anordnung der hebräischen Buchstaben sich sowohl mit der Lyoner Ausgabe wie mit dem Ps. hebr. (Faber) deckt[1]. Auch aus der schwankenden Orthographie der transkribierten Buchstabenbezeichnungen lassen sich keine sicheren Schlüsse ziehen auf die jeweils benutzte Textvorlage[2]. Die Untersuchung der alphabetischen Psalmen hat jedenfalls dies mit Sicherheit erwiesen: Luther hat bei seiner Textgestaltung den Lyoner Druck von 1512 benutzt und außer der 1. und 3. Kolumne bei Faber auch die dort im Anhang abgedruckte 5. Kolumne, das Ps. conc., berücksichtigt.

Untersucht man nun den Wortbestand der Psalmen bei Luther (unter Fortlassung der Sela-Stellen und der hebräischen Buchstaben), so lassen sich gegenüber der Lyoner Vulgata-Ausgabe von 1512 rund 170 Textvarianten feststellen. Diese auffällig hohe Zahl wird allerdings nicht unerheblich reduziert, wenn man die offensichtlichen Druckfehler abzieht, die sich teils im Lyoner teils in Luthers Druck[3] finden. Zudem sind die übrigbleibenden Varianten vielfach nicht erheblich, beweisen jedoch eindeutig, daß der Lyoner Druck nicht allein die Textgrundlage geliefert hat. Damit bestätigt sich im Großen das an Ps 44 bereits Beobachtete. Und ebenfalls dies bewährt sich bei der Untersuchung des gesamten Psaltertextes, daß auch keine andere Textvorlage einfach abgedruckt sein kann, daß es sich vielmehr um eine eigene Textrezension handelt. Wie von Lyon 1512 weicht Luther auch vielfach von Basel 1509 und Lyon 1509 oder dem Psalt. Gall. bei Faber ab, und zwar, wie sich an einzelnen Stellen nachweisen

---

[1] Nur bei Ps 118 weisen die einzelnen Drucke bestimmte Besonderheiten auf. Bas. 1509 und Lyon 1509 setzen die hebr. Buchstaben jeweils einmal vor die betr. Versgruppe. Lyon 1512 wiederholt sie außerdem bei jedem einzelnen Vers und fügt ferner am Anfang eine lateinische Übersetzung des Buchstabennamens bei. In Fabers Ps. quinc. stehen hier die transkribierten hebr. Buchstaben in der 1. Kolumne (Ps. Gall.) und zwar bei jedem Vers (also je achtmal), in der 2. Kolumne (Ps. Rom.) stehen die lateinischen Übersetzungen der Buchstabenbezeichnungen, in der 3. Kolumne (Ps. hebr.) die Buchstaben in hebr. Schrift und in der 5. Kolumne (Ps. conc.) die Transkriptionen wie in der 1. Kolumne. Luther stimmt hier mit Bas. 1509 und Lyon 1509 überein. Aber das ist kein zwingender Beweis für die Benutzung einer dieser Ausgaben. Denn auch in anderen Vulg.-Drucken, z. B. in der Biblia cum glosa ord. etc. (Bas. 1506/08), ist man genau so verfahren.

[2] Bei Luther wechselt ab Ps 110 die Schreibweise von Sade zu Zade und von Coph zu Cuph. Außerdem hat er zweimal statt Lamech: Lamed, statt Tau: Thau (auch einmal Taf). Im ganzen steht er der Orthographie Fabers näher (vgl. dort auch die Tabellen auf S. 172a und 188b/189a), während Lyon 1512 in dieser Hinsicht größere Unregelmäßigkeiten in der Schreibweise hat (z. B. Ain, Eyn; Sade, Zadik, Zadid; Quof, Kuph; Sin, Schin, Syn).

[3] Vgl. z. B. besonders versehentliche Textauslassungen in Luthers Druck, die er später handschriftlich ergänzt hat (im folgenden in Klammern gesetzt): Ps 6, 2: arguas (me). Ps 56, 7: . . . incurvaverunt animam meam (foderunt ante faciem meam foveam) . . . Ps 78, 9: peccatis (nostris). Ps 113 b, 10 (ganz). Ps 117,6 (ganz).

läßt, mit Lesarten, die nicht zu den üblichen Vulgata-Lesarten gehören, sich aber in den übrigen 4 Kolumnen Fabers finden[1]. Will man die Zahl der von Luther sicher benutzten Texte weiter eingrenzen, so darf man, wie ich meine, die Vulgata-Ausgaben Basel 1509 und Lyon 1509 ausscheiden. Ich habe keine Lesart bei Luther gefunden, die zu der Annahme zwingt, daß er einen dieser Texte benutzt habe. Mit dem Lyoner Vulgata-Druck von 1512 dagegen, dem übrigens am Rand abweichende Lesarten beigegeben sind, scheint es mir anders zu stehen. In einer Reihe von Fällen läßt sich Luthers Textgestalt allein von der Benutzung dieser Ausgabe her erklären[2]. Das bestätigt das Ergebnis, das bei der Untersuchung der alphabetischen Psalmen gewonnen wurde. Mit der Annahme, Luther habe als Vulgata-Text nur das Ps. Gall. (1. Kolumne bei Faber) benutzt und damit jeweils Lesarten der andern Kolumnen kombiniert, kommt man zwar weithin, jedoch nicht völlig durch. Die Frage, ob Luther dann das Ps. Gall. zugrunde gelegt hat und gelegentlich abweichend davon Lyon 1512 gefolgt ist oder umgekehrt, könnte man m. E. vom textkritischen Befund her mit einem non liquet beantworten, wenn nicht die innere Wahrscheinlichkeit sowie vor allem die zu den alphabetischen Psalmen getroffene Feststellung für das Letztere spräche[3].

Wie stark Luther an einer Verbesserung des Lyoner Textes zu arbeiten sich bemühte, geht nicht nur aus den Varianten im Wortbe-

[1] Das auffälligste Beispiel ist Ps 28, 5–9. Vulg., Lyon 1512 und Ps. Gall. (Fab.) übereinstimmend: Vox domini confringentis (Luther: confringens) cedros, et confringet dominus cedros libani. Et comminuet eas tanquam vitulum (Luther: vitulus) libani: et dilectus quemadmodum filius unicornium. Vox domini intercidentis (Luther: intercidens) flammam ignis, vox domini concutientis (Luther: concutiens) desertum, et commovebit dominus desertum cades. Vox domini praeparantis (Luther: praeparans) cervos (Luther: cervas) . . . Diese Sonderlesarten finden sich sämtlich im Ps. conc. Fabers (z. T. unter Anlehnung an den Text des Ps. hebr.). Luther übernimmt jedoch an dieser Stelle nicht die Lesart des Ps. conc.: filius rhinocerotis statt: filius unicornium. Weitere Beispiele: Ps 4, 2: exaudisti (statt exaudivit) nur Ps. Rom., Ps. hebr. und Ps. conc. Ps 4, 7: frumenti et vini sui (statt frumenti, vini et olei sui) nur Ps. conc. Ps 7, 10 f.: . . . deus iustus. Adiutorium . . . (statt . . . deus. Iustum adiutorium . . .) nur Ps. conc. Ps 30, 8: tu respexisti (statt nur respexisti) nur Ps. conc. Ps 36, 34: vias (statt viam) nur Ps. Rom. Ps 71, 16: frumentum (statt firmamentum) nur Ps. conc. Ps 76, 18: transierunt (statt transeunt) nur Ps. Rom. und Ps. vet. usw.

[2] Beim Vergleich mit Lyon 1512 und den fünf Textfassungen bei Faber ist Luthers Fassung allein in dem Lyoner Text zu belegen bei Ps 72, 22 (et ad nihilum statt: et ego ad nihilum), 104, 37 (et eduxit statt: eduxit), 110, 9 (misit dominus statt: misit); allein in den Varianten, die am Rande der Lyoner Ausgabe stehen, bei Ps 9b, 10 (humiliavit statt: humiliabit), 21, 27 (requirent statt: requirunt), 36, 21 (retribuet statt: tribuet), 77, 69 (unicornis statt: unicornium), 136, 3 (adduxerunt statt: abduxerunt, wie Luther seinen Text später ebenfalls verbessert).

[3] Von den orthographischen Kriterien sehe ich ganz ab, obwohl sie vielleicht bei behutsamer Verwertung nicht ganz unergiebig wären. Nur ein Beispiel: Der Schreibweise Effraim meine ich nur in Lyon 1512, nicht in Fabers Texten begegnet zu sein.

stand hervor, sondern auch, wenn nicht noch stärker, aus der Revision der Versabgrenzung[1] sowie der Sinnabschnitte innerhalb eines Verses durch entsprechende Interpunktion[2]. Hierbei hat sich Luther stark, wenn auch nicht ausschließlich, an das Ps. Gall. bei Faber angelehnt, das in bezug auf die Interpunktion den Einfluß des Ps. hebr., also indirekt des Urtextes, verrät. Diesem Interesse an einer sachgemäßen Sinngliederung des Textes hatte wohl u. a. auch nach Luthers Meinung die Einfügung des Sela sowie der hebräischen Buchstaben bei den alphabetischen Psalmen dienen sollen[3]. Und so ist es verständlich, daß Luther unter den auf die Edition des Textes verwandten Mühen an erster Stelle nennt: versiculis singulis in numerum et ordinem veterem reductis[4].

---

[1] Ein Beispiel für das Abweichen von Lyon 1512 wie vom Ps. Gall. (Fab.) und für Anschluß an das Vorbild des Ps. hebr. (Fab.): Ps 5, 2 ff. Lyon (die zusätzlichen Satzzeichen des Ps. Gall. in Klammern): Intende voci orationis mee: rex meus et deus meus. Quoniam ad te orabo domine (:) mane exaudies vocem meam. Mane astabo tibi et videbo: quoniam non deus volens iniquitatem tu es. Neque habitabit iuxta te malignus: neque permanebunt iniusti ante oculos tuos. Luther: Intende voci orationis meae: rex meus et deus meus: quoniam ad te orabo. Domine mane exaudies vocem meam: mane astabo tibi et videbo. Quoniam non deus volens iniquitatem tu es: neque habitabit iuxta te malignus. Neque permanebunt iniusti: ante oculos tuos. Trotz der abweichenden Textgestalt ist das Ps. hebr. deutlich als Vorbild für die Interpunktion erkennbar: Intende voci clamoris mei rex meus et deus meus: quoniam ad te deprecor. Domine mane audies vocem meam: mane praeparabor ad te et contemplabor. Quoniam non deus volens iniquitatem tu: neque habitabit iuxta te malignus. Non stabunt iniqui: in conspectu oculorum tuorum.

[2] Aus einer unübersehbaren Fülle von Beispielen greife ich willkürlich eines heraus. Ps 50, 3 lautet bei Lyon 1512: Miserere mei deus secundum magnam misericordiam tuam. Et secundum multitudinem miserationum tuarum dele iniquitatem meam. Luther unterteilt die beiden Vershälften nach dem Vorbild von Ps. Gall. (Fab.) noch einmal durch einen Doppelpunkt: nach deus und nach tuarum.

[3] Als Beispiel für die Auswirkung auf die Verszäsuren Ps 36, 20. Lyon 1512: ... Non confundentur in tempore malo: et in diebus famis saturabuntur: quia peccatores peribunt. Caph Inimici vero domini: mox ut honorificati fuerint et exaltati: deficientes quemadmodum fumus deficient. Mutuabitur peccator et non solvet: iustus autem miseretur et tribuet. Lameth Quia benedicentes etc. Luther (im wesentlich nach Ps. conc. und Ps. hebr.): ... Non confundentur in tempore malo / et in diebus famis saturabuntur. Caph. Quia peccatores peribunt: inimici vero domini mox ut honorificati fuerint et exaltati: deficientes quemadmodum fumus deficient. Lamech Mutuabitur peccator et non solvet: iustus autem miseretur et retribuet. Quia benedicentes etc.

[4] Formulierung und Sinn dieses Anliegens kann auch an einem Einzelfall durch eine Äußerung im Kommentar des Perez de Val. zu Ps 4, 6 belegt werden: „Multi dicunt quis ostendit." Unde noto, quod in hebraeo et in littera Hieronymi hic incipit versus: nec in hoc est vis. Nam dictum est, quod David composuit psalmos in versu lyrico et ut plurimum in versu saphico aut pindarico, qui quidem versiculi sunt parvi continentes X syllabas aut XI. Sed ex duobus versiculis parvis vel ex tribus faciebant sacerdotes unum versum ad cantandum in choro. Unde hic est unus versiculus, sc. „sacrificate sacrificium iustitiae". Et iste est alius, sc. „sperate in domino": et „multi dicunt quis ostendit nobis bona" est alius versiculus. Et „sig-

Ich bin mir bewußt, daß die Untersuchung des Psalmentextes bei Luther damit noch keineswegs erschöpfend durchgeführt ist. Viele Einzelheiten werden sich erst im Laufe der weiteren Arbeit an der geplanten neuen Ausgabe der ersten Psalmenvorlesung aufhellen lassen. Zudem muß man sich darüber klar sein, daß die schwierige Materie viele Fehlerquellen in sich schließt, so daß man, je mehr man sich auf eine so subtile Untersuchungsmethode einläßt, desto vorsichtiger im Urteil wird. Trotzdem meine ich, dies als feststehendes Ergebnis buchen zu können, daß Luther an der Textgestaltung nicht bloß in bezug auf zahlreiche Lesartenprobleme, sondern auch bis hinein in die Fragen der Interpunktion mit erstaunlicher Gründlichkeit gearbeitet und dabei, abgesehen von dem Psalterium quincuplex und einzelnen Kommentaren, als Vulgata-Ausgabe den Lyoner Druck von 1512 benutzt hat[1].

V. Die Praefatio

Eine Beigabe im Textdruck hat Luther im Buchtitel nicht aufgeführt: die an den Anfang gestellte Praefatio[2]. Während er sich im Buchtitel auf die Erwähnung solcher editorischen Arbeiten beschränkte, die mit dem Text selbst in unmittelbarem Zusammenhang stehen, enthält die Vorrede eine Darlegung der hermeneutischen Gesichtspunkte für die Psalmenauslegung. Obwohl ich bereits früher einmal auf dieses für die Anfänge von Luthers Hermeneutik bedeutsame Dokument eingegangen bin[3], kann es doch im Zusammenhang einer umfassenden Studie zum Textdruck als ganzem nicht übergangen werden und bedarf in diesem Rahmen einer noch genaueren Analyse,

---

natum est super nos lumen vultus tui domine" est alius versiculus. Unde ex istis duobus ultimis versiculis fit una sententia, eo quod unus est interrogativus et alter responsivus. Et sicut iudei in hebreo ex primis duobus versiculis faciunt unum versum magnum: ex duobus ultimis faciunt alium . . . Sonst ist mir die Rede von numerus und ordo nur in bezug auf Zählung und Reihenfolge der Psalmen als ganzer begegnet, z. B. Cass., In psalt. praef. cap. XVI (MSL 70; 22). – Nur am Rande sei erwähnt, daß der von mir benutzten Ausgabe der Psalmenauslegung Ludolfs v. S. (Paris 1506) beigegeben ist eine tabula versiculorum omnium in toto psalterio contentorum secundum alphabeti ordinem, und daß Hugo Card. die Zahl der Psalmenverse mit 2206 angibt.

[1] Er ist am 1. Aug. erschienen. Die Vermutung liegt nahe, daß sich Luther bei Beginn seiner Kollegvorbereitung im Herbst 1512 ein neues Handexemplar der Vulg. beschaffte. Es ist nur natürlich, daß er sich die derzeit neuste Vulg.-Ausgabe besorgte, die zudem von Nürnberg aus durch den Urheber des Drucks Anton Koberger vertrieben wurde und dank des textkritischen Apparates eine erhebliche Verbesserung aufwies gegenüber Bas. 1509 und Lyon 1509.

[2] W 3; 12, 11–13, 32. Vgl. die Edition und Kommentierung durch E. Vogelsang in der Clemenschen Lutherausgabe Bd. 5; 46, 8–48, 12.

[3] ZThK 48 (1951); 219 ff.

wobei vor allem die Beziehungen zur Tradition noch schärfer herauszuarbeiten sind.

Die dem Psalmentext vorangestellte Einleitung gliedert sich in zwei Teile: die Praefatio Jhesu Christi filii dei et domini nostri in Psalterium David, bestehend aus 9 Bibelstellen[1], und eine kommentarartige Erläuterung dazu unter der Überschrift: Ex quibus tale educitur filum[2] directorium in hoc caliginoso labyrintho[3]. Im Druck ist diese Gliederung stark hervorgehoben, einmal durch Verteilung der beiden Abschnitte auf je eine Druckseite und ferner durch Verwendung kleinerer Typen für die Ausführungen des zweiten Teils[4]. Auch für das Auge ist dadurch das Verhältnis von Text und Kommentar zum Ausdruck gebracht.

In den Vulgata-Drucken stellte man den einzelnen biblischen Büchern die Prologe des Hieronymus voran[5]. Am Anfang der ganzen Bibel standen außerdem Vorreden bzw. einführende Erläuterungen verschiedener Art, darunter auch solche hermeneutischen Inhalts[6]. Das Beispiel einer Vorrede zu einem separaten Psalterdruck gibt uns die schon mehrfach erwähnte Ausgabe des Johannes Frondinus[7]. Soweit man sich nicht mit der Kommentierung der Prologe des Hieronymus begnügte[8], sind in den Psalmenkommentaren Praefationes allgemein üblich, die sich mit den Einleitungsfragen beschäftigen und dabei auch die hermeneutischen Probleme berühren. Bisweilen weiten sie sich zu umfangreichen Abhandlungen aus[9]. Gegenüber diesem rei-

[1] 3; 12, 11–13, 3.

[2] Den Druckfehler filium hat Luther im Wolfenbüttler Psalter handschriftlich verbessert.

[3] 3; 13, 4–32.

[4] Nur die Überschrift 13, 4 f. hat dieselbe Buchstabengröße wie der ganze erste Teil.

[5] Die Vulg.-Drucke Bas. 1509 und Lyon 1509 bringen den Prolog des Hier. zum Ps. Gall., Lyon 1512 außerdem zwei weitere Prologe des Hier. zum Psalter. Vor der Genesis haben die drei Ausgaben übereinstimmend den Brief des Hier. an Paulinus de omnibus divinae historiae libris, sowie den Prolog des Hier. zum Pentateuch.

[6] Lyon 1512 hat am Anfang folgende Beigaben: 1) Eine Anrede des Druckers an den Leser mit Erläuterungen der sich anschließenden verschiedenen tabellarischen Übersichten über den Inhalt der biblischen Bücher. 2) Einen Traktat unter der Überschrift Ad divinarum litterarum verarumque divitiarum amatores exhortatio. 3) Eine Abhandlung über die Übersetzungen des AT. 4) Eine Darlegung des vierfachen Schriftsinns unter der Überschrift Modi intelligendi sacram scripturam. 5) Eine erbaulich gehaltene Überschau über die acht Hauptteile der Bibel, die mit acht Häusern verglichen werden (Divisio totius bibliae). Lyon 1509 stimmt damit überein, nur fehlt 5). In Bas. 1509 steht, abgesehen von kleineren stilistischen Abweichungen, 2) vor 1). 5) fehlt hier ebenfalls.

[7] S. o. S. 47 Anm. 3.

[8] In der Biblia cum gl. ord. etc., z. T. auch bei Hugo Card.

[9] Die in sechs Traktate gegliederte Einleitung zum Ps.-Komm. des Perez de Val. füllt über 70 engbedruckte Spalten.

chen Vergleichsmaterial steht Luthers Gedanke völlig singulär da, dem Psalter eine Praefatio beizugeben, deren Autor nicht er oder ein anerkannter kirchlicher Schriftsteller ist, sondern Jesus Christus selbst. Nur als Randbemerkung zu dieser Praefatio Jesu Christi . . . in Psalterium David wagt Luther, seinerseits das Wort zu ergreifen. Dieses in der gesamten Tradition beispiellose Verfahren unterstreicht, was sich schon bei der Untersuchung der Summarien erkennen ließ, daß Luther den an sich traditionellen Gesichtspunkt des christologischen Verständnisses der Psalmen noch intensiver und unmittelbarer zur Geltung zu bringen sich bemühte. Ist Christus der Schlüssel zum Psalter, so heißt dies, radikal verstanden, daß nicht nur in den Psalmen selbst, sondern notwendig auch in den Prolegomena zum Psalter Christus der Redende ist. In der Tradition habe ich nur an einer Stelle, nämlich bei Jak. Perez de Val., diesen Gedanken vorgebildet gefunden[1]. Es ist möglich, aber nicht mit Sicherheit zu beweisen, daß die Lektüre dieser Stelle Luther angeregt hat. Daraus aber die Folgerung in Gestalt einer Praefatio Jesu Christi zu ziehen, war Luthers eigene kühne Idee.

Daß die Auswahl der Schriftstellen, aus denen die Praefatio Jesu Christi besteht, mit sorgfältiger Überlegung getroffen ist, fällt sofort durch die Druckanordnung auf. Auf einen Komplex von 5 Schriftworten, die Christus in den Mund gelegt sind, folgen, durch Numerierung hervorgehoben, vier biblische Zeugen mit je einem Zitat, und zwar zwei aus dem Alten Testament (Moses und Sacharja) und zwei aus dem Neuen Testament (Petrus und Paulus), also zwei prophetische und zwei apostolische Zeugen[2]. Es liegt darin eine solenne, fast

---

[1] Im 1. Traktat entwickelt er aus dem Satz Ps 48, 5b: „Aperiam in psalterio propositionem meam" die causa efficiens, materialis, formalis und finalis des Psalters. Zum Schluß heißt es: Ita etiam tota ista locutio potest aptius ad ipsum Jesum Christum referri. Nam sicut David aperit nobis prophetice in hoc libro omnia mysteria Christi in veteri testamento contenta: ita peramplius et perfectius Christus nobis aperuit ipsa. Primo in se realiter complendo, secundo apostolis et discipulis ea interpretando. Dicit ergo Christus seu ipse spiritus sanctus: Ego Christus qui solus habeo clavem David: quae claudit et nemo aperit, et aperit et nemo claudit. Nam ego cum clave secreti mei clausi in lege veteri mysteria incarnationis et redemptionis, quae nemo poterat aperire nisi clave mea, ego inquam aperiam propositionem meam per servum meum David: sibi ita mysteria revelando et ipsum illustrando, ut ea prophetice aperiat in hoc psalterio. Sed primo ea ego idem aperiam: in meipso supradicta mysteria complendo et meis apostolis interpretando.

[2] Zu Moses (3; 12, 20) fehlt freilich ein Beiwort, wie es sich bei den andern Zeugennamen findet. Ich möchte jetzt aber, abweichend von ZThK 48, 220, annehmen, daß Luther durch die Wahl von Moses und Sacharja nicht die Zeugenschaft von Gesetz und Propheten, sondern unter Nennung des ersten und letzten Propheten des AT (nach der Reihenfolge der biblischen Bücher) die Zeugenschaft der Gesamtheit der alttestamentlichen Propheten andeuten wollte. Die Sonderstellung

ein wenig gekünstelte Architektonik. Von den angeführten Zitaten wird in der Tradition nur Offb 3, 7[1] und Ps 39, 8[2] häufiger angezogen, um den hermeneutischen Standpunkt der christologischen Psalmenauslegung biblisch zu belegen. Hier erweist sich Luther fraglos als abhängig, während er in der Auswahl der andern Schriftstellen, soviel ich sehe, selbständig vorgegangen ist.

Zum Verständnis der Interpretationsprobleme, die vor allem der erste Zitatenkomplex aufgibt, muß man Luthers Druckanordnung in möglichst getreuer Wiedergabe vor Augen haben;

> Ego sum ostium / per me si quis introierit saluabitur /
> et ingredietur et egredietur et pascua inueniet.
> Ioh. X. Haec dicit Sanctus et verus qui habet cla
> uem Dauid / qui aperit et nemo claudit / claudit
> et nemo aperit. Apo. 3 In capite libri scriptum est
> de me psal. XXXIX. principio. quod loquor vobis Io.
> VIII. propter hoc sciet populus meus nomen meum
> in die illa. quia ego ipse qui loquebar Ecce assum.

Luther beginnt mit dem Wort Joh 10, 9, dem er damit eine konkrete Anwendung gibt: Christus ist die Tür – auch zu einem heilsamen Verständnis des Psalters; und wer durch diese Tür ein- und ausgeht, wird nicht ungesättigt bleiben, sondern reiche Weide finden. An das Bild von der Tür, die den Zugang zum Psalter eröffnet, fügt sich sinnvoll Offb.

---

des Mose erübrigte dessen ausdrückliche (im Sinne der Tradition durchaus geläufige) Bezeichnung als Prophet.

[1] Cass. (MSL 70; 14) führt Offb 3, 7 nur an als Beleg dafür, daß David alleiniger Autor des Psalters war. Perez de Val. zitiert die Stelle mehrfach in dem Sinne, daß allein Christus das Verständnis der Psalmen erschließt: Item hoc idem probatur Apoc. 3, ubi dicitur, quod solus Christus habet clavem David, per quem omnes doctores intelligunt intelligentiam libri psalmorum. Vgl. o. S. 82 Anm. 1. Im Anschluß an Offb 3, 7 entwickelt Perez im 3. Traktat seine hermeneutischen Regeln als Lehre von zehn Schlüsseln. Auch Faber spielt in der Praef. einmal kurz auf Offb 3, 7 an: . . . brevem in psalmos expositionem Christo adiutore tentavi, qui est clavis David . . . und zitiert die Stelle wörtlich am Anfang der Auslegung von Ps 1. Lyra deutet in seiner Postilla zur Offb (z. St.) allgemein auf Christus als den Schlüssel zur Schrift, ohne speziell an den Psalter zu denken: . . . „qui habet clavem David" i. e. potestatem aperiendi intellectum scripturarum . . . quia nullus potest impedire ab intellectu scripturarum eos, quos vult erudire, nec aliquis potest eas intelligere nisi ipso reserante.

[2] Die Deutung von in capite libri etc. (Ps 39, 8) auf den Anfang des Psalters, also auf Ps 1, ist in der Tradition vorherrschend. Ausschließlich oder neben anderen Deutungen findet sich dieses Verständnis bei Aug., Cass., Gl. interl., Petr. Lomb., Hugo Card., Lyra, Lud. v. S. und Faber z. St. In den Einleitungen zum Psalter bzw. in der Auslegung zu Ps 1 nehmen Petr. Lomb., Hugo Card. und Lud. v. S. auf Ps 39, 8 Bezug, um zu beweisen, teils daß der Psalter ein einziges Buch (nicht fünf Bücher!) sei, teils daß bei Ps 1 ein besonderer titulus überflüssig sei. Zum letzteren z. B. Petr. Lomb. (MSL 191; 60): Hinc primo psalmo ideo titulus non apponitur, quia psalmus iste principium est et praefatio, et caput libri, sicut in sequenti dicitur: In capite libri scriptum est de me, et de illo agit, qui est omnium principium, i. e. de Christo, qui non habet principium. Die Erwähnung von Ps 39, 8 im 3. Traktat bei Perez de Val. steht in anderem Zusammenhang.

3, 7, wo nach dem herrschenden Verständnis[1] gerade in bezug auf den Psalter von Christus ausgesagt ist, daß er die Macht habe, dieses Buch aufzutun und zu verschließen. Es ist nicht unmöglich, daß Luther die aneinandergereihten Zitate so eng verkoppelt wissen wollte, daß das Haec in Offb 3, 7 auf das Vorhergehende (Joh 10, 9) oder das Folgende (Ps 39, 8) oder auf beides zu beziehen ist. In welchem Sinne Luther Ps 39, 8 hier verstand, ist aus der bloßen Zitierung nicht eindeutig zu entnehmen. Daß er das „Buch" auf den Psalter bezog, steht dem Zusammenhang nach außer Frage. Daß er in „capite", dem Hauptstrom der Tradition folgend[2], auf den Anfang des Psalters, also den ersten Psalm, deutete, ist eine naheliegende Vermutung, würde sich aber etwas stoßen mit der prinzipiellen Ausrichtung der Praefatio. Von Luthers eigenen späteren Auslegungsversuchen zu dieser Stelle her könnte man fragen, ob er das „in capite" nicht vielleicht gemeint hat im Sinne von „in der Hauptsache", „in erster Linie"[3]. Aber auch wenn diese Frage offen bleiben muß, ist doch die Beziehung zu dem folgenden Zitat Joh 8, 25 aufschlußreich. Hier erscheint es freilich zunächst am schwierigsten, den Sinn zu erfassen, den Luther mit dem Zitat verbindet. Es handelt sich um die Antwort Jesu auf die Frage der Juden: Tu quis es? Nach dem Vulgata-Text heißt es: Principium, qui et loquor vobis[4]. Luther jedoch formuliert abweichend davon: principio, quod loquor vobis. Nach dem traditionellen Verständnis des Vulgata-Wortlauts, der den griechischen Text unrichtig wiedergibt, liegt alles Gewicht auf dem Worte principium, und zwar in dem Sinne, daß Christus von sich sagt, er sei das principium, oder in Anknüpfung an v. 24: Glaubt an mich als das principium aller Dinge[5].

---

[1] S. o. S. 83 Anm. 1. [2] S. o. S. 83 Anm. 2.

[3] W 3; 225, 14 f. (Interl. Gl.) 35–41 (Marg. Gl. zu Ps 39, 8). Luther erwähnt vier Auslegungsmöglichkeiten. In der Interl. Gl.: „In capite" principio seu primo loco „libri" divinae scripturae. Diese Deutung, die, da in der Interl. Gl. stehend, offenbar die früheste bei Luther ist, ist wohl aufzufassen im Sinne der oben angedeuteten Möglichkeit. In der Marg. Gl. bringt Luther zunächst die traditionelle Deutung auf Ps 1 (ich lese nach der Handschrift statt: Vel in principio psalterii, i. e. ut . . : Vel in principio ps. 1, ut . . .; doch in beiden Fällen ist der Sinn der gleiche); dann die später festgehaltene Deutung (vgl. W 4; 379, 35 f. sowie die Bearbeitung vom Jahre 1516: W 3; 46, 19 f.): „In capite" i. e. principali sensu totius libri, totius scripturae; und schließlich die (bei Hier. sich findende) von Luther sogleich abgelehnte Deutung: in principio Genesis. Natürlich ist vom Glossenbefund her keine sichere Entscheidung darüber möglich, wie Luther die Stelle bei der Ausarbeitung der Praefatio verstanden hat.

[4] So übereinstimmend alle von mir benutzten Vulg.-Drucke.

[5] Gl. ord. (z. St.): „Principium" Aug. Credite me principium. Et est in graeco feminini generis, ac si diceret: Credite me veritatem, qui loquor vobis . . . Lyra (z. St.): „Dixit eis Jesus" probando quod debet ei credi per hoc, quod est omnium creaturarum principium, et per consequens veritas prima et infallibilis . . . Et quia

Es leuchtet sofort ein, daß nur von einem solchen Verständnis der Stelle her sich deren Anführung in diesem Zusammenhang nahelegte. Die Verwendung des Zitats wäre völlig unverständlich, wenn Luthers Umbildung von principium in: principio beabsichtigt haben sollte, dieses Wort – wie es dem griechischen Text entsprechen würde – adverbial im Sinne von „anfänglich", „erstlich" zu verstehen. Mir scheint vielmehr Luthers Meinung die zu sein, daß Joh 8, 25 in unmittelbarer Verbindung mit Ps 39, 8 zu nehmen ist. Darum mußte principium den Kasus desjenigen Wortes im vorausgehenden Zitat annehmen, mit dem es Luther direkt verbindet (de me), so daß der von ihm intendierte Sinn der wäre: In capite libri scriptum est de me, nämlich von mir als dem principium, als welches ich (nun) zu euch rede. Im Interesse der engen Verbindung beider Zitate hat Luther das qui der Vulg. in quod verwandelt und das et ausfallen lassen. Diese Deutung mag auf den ersten Blick überraschend erscheinen, hat aber neben den vorgebrachten Sachgründen m. E. auch einen Anhalt in der Einrichtung des Drucks[1], vor allem aber auch in der Tradition, in der die Verbindung beider Zitate bereits begegnet[2]. Luther hat freilich einen Akzent in die Zitatverbindung hineingelegt, der sich in der Tradition nicht findet. Dem scriptum est korrespondiert das loquor: Das principium, von dem im Psalter geschrieben ist, ist eben der, der als Jesus Christus nun den Juden als der Redende gegenübersteht und der ihre Frage, wer er sei, mit dem Hinweis beantwortet: Ich bin das principium, von dem geschrieben ist und das nun selber redet und in dieser Selbstidentifikation seinen Namen kundtut. Dann erklärt sich auch der Anschluß des folgenden Zitats Jes 52, 6[3], in dem ja geweis-

omnium rerum principium, omnia reducit in seipsum, cum sit finis omnium . . . Die zugrunde liegende Auslegung Augustins: In Joh. Ev. tract. 38 (MSL 35; 1681).

[1] Das Zitat Ps 39, 8 ist durch kein Satzzeichen abgeschlossen. Das könnte aber auch ein Druckversehen sein. Auch hinter den Zitaten Joh 8, 25 (wo es allerdings ebenfalls beabsichtigt sein könnte!), Ex 33, 15. 14 und Act 3, 24 fehlt ein Punkt im Druck. Für nicht zufällig halte ich dagegen dies, daß nur die Zitate Joh 8, 25 und Jes 52, 6 jeweils nicht mit großen Buchstaben beginnen. Darin ist die enge Zusammengehörigkeit mit dem Vorhergehenden zum Ausdruck gebracht. Nicht nur Kawerau, sondern auch Vogelsang gibt diese Eigenheiten des Drucks nicht diplomatisch getreu wieder.

[2] Am deutlichsten bei Hier. in der Auslegung zu Ps 39, 8: „In capite libri scriptum est de me." Caput libri testamenti veteris: tale sumit exordium. In principio fecit deus caelum et terram, id est in Christo domino. Hoc mysterium et Johannes cernens sic euangelium inchoavit: in principio inquit erat verbum: et verbum erat deus. Nam et ipse interrogantibus Judaeis quis esset respondet: Principium. Caput ergo libri intellige principium quod est Christus Jesus, qui in hoc libri capite nuntiatus est. Cass. zitiert bei Beginn der Auslegung von Ps 1 zur Frage, warum dieser Ps keinen titulus habe, Joh 8, 25 unter Anspielung auf Ps 39, 8, obwohl diese Stelle nicht ausdrücklich zitiert wird (MSL 70; 25). Vgl. Petr. Lomb. o. S. 83 Anm. 2. Ähnlich bei Lud. v. S. zu Ps 1.

[3] Die Stellenangabe Jes 52 fehlt im Druck.

sagt ist: „Darum" – Luther verknüpft offenbar wieder eng: um dieses Redens Jesu Christi willen – „soll mein Volk meinen Namen erfahren an jenem Tage". An welchem Tage? Doch an dem Tage, an dem der, der bisher (nur mittelbar durch die Schrift) redete, selber sagt: Siehe, hier bin ich! Nach diesem Verständnis, das wiederum nicht dem Urtext, wohl aber der Vulg. entspricht und in der Tradition als geläufige Deutung belegt ist[1], ist das Ecce assum nicht Objekt von loquebar, sondern Prädikat zu ego ipse, so daß zu übersetzen ist: Denn ich selbst, der da redete, siehe ich bin nun da! Und das heißt: Ich bin nun da als der, von dem in den Psalmen geschrieben ist; und indem ich dies sage, bin ich die Tür zum Verständnis des Psalters. Es ist kaum zufällig, daß die Zitatenkette[2], indem sie mit dem Ecce assum endet, wieder in das Ego sum einmündet, mit dem sie begonnen hat, und so sich zum Ring schließt.

Die folgenden Worte der prophetischen und apostolischen Zeugen stehen dagegen untereinander in lockerem Zusammenhang und geben dem Verständnis nicht so schwierige Probleme auf. Sie tendieren alle hin auf das „solus Christus". Wie nach dem Zeugnis des Mose (Ex 33, 15. 14)[3] das Heil nicht an der äußeren Errettung als solcher, sondern an der Gegenwart des Angesichts Gottes, und d. h. nach Luthers Verständnis: an Christus, hängt, so ist nach dem Zeugnis des Sacharja (9, 1)[4] der Mensch ohne Christus blind. Es ist bezeichnend, daß Luther aus dem prophetischen Zeugnis nicht irgendwelche messianischen Weissagungen heraushebt, sondern die Bezeugung dieser Relation zwischen dem Sehen Gottes und der Erleuchtung des Menschen im Offenbarungsgeschehen. In dieser Weise vom Christus-Zeugnis des Alten Testaments zu reden, ist im Vergleich zur Tradition ungewöhnlich. Während sodann das erste apostolische Zitat (Act 3, 24) die Ausrichtung aller Propheten auf Christus hervorhebt, wird der Sinn dieser christologischen Verkündigung schließlich durch ein Paulus-Wort (1. Kor 2, 2)[5] in eindrucksvoller Weise klargestellt als Orientierung

---

[1] Gl. interl. z. St.: „Propter hoc" quia blasphemor a Judaeis „sciet populus meus" fideles a Christo christiani vocati „nomen meum in die illa" incarnationis „quia ego ipse qui loquebar" olim per prophetas . . . „ecce adsum" per meipsum.

[2] Dadurch daß die fünf Zitate fortlaufend ohne Zeilenabsätze gesetzt sind, sind sie als ein in sich geschlossener Abschnitt gekennzeichnet.

[3] Luther nimmt eine Umstellung beider Verse vor, um auf diese Weise den ihm wichtigen Gedanken stärker zu akzentuieren.

[4] Dominus est oculus hominis et omnium tribuum Israel. In den modernen Vulg-Ausgaben heißt es dagegen: Domini etc. Nur diese Stelle der Praef. hat Luther später durch Interl. Gl. erläutert: „Dominus" Jhesus Christus „est oculus" lux et visio „hominis etc."

[5] Luther läßt das verbindende enim aus, weil das Zitat für sich genommen ist.

allein an Jesus Christus dem Gekreuzigten. Vergleicht man damit die Summierung heilsgeschichtlicher facta, in der die Tradition die Christus-Bezogenheit des Psalters zum Ausdruck bringt[1], so kündigt sich in Luthers Praefatio Jesu Christi in psalterium David unverkennbar eine stärkere Konzentration innerhalb des christologischen Verständnisses an.

Aus dem Grundtenor der angeführten Zitate entwickelt Luther nun den hermeneutischen Leitfaden der Psalmenauslegung. Den Vergleich des Psalters mit dem Labyrinth und der hermeneutischen Richtschnur mit dem Ariadnefaden konnte ich im Bereich der Psalmenauslegungstradition nicht nachweisen[2]. Doch daran liegt nicht viel. Die Auffassung ist allgemein, daß die heilige Schrift und insbesondere der Psalter von abgründiger Tiefe voller mysteria ist und daß es eine sehr schwierige und mühevolle Aufgabe ist, diese verborgenen mysteria ans Licht zu bringen[3].

Wenn Luther nun als Hauptregel aufstellt, daß die Psalmen prophetisch und darum von Christus verstanden werden müssen[4], so gibt er in dieser allgemeinen Formulierung nur die einhellige Auffassung der christlichen Auslegungstradition wieder. Denn das steht völlig extra controversiam, daß David ein Prophet war, wenn man auch mit scho-

---

[1] Z. B. Perez. de Val. im Argumentum zum Psalter: In quibus (sc. psalmis) filii a patre eternam generationem, spiritussancti ab utroque processionem, verbi eterni temporalem incarnationem, Christi mortem et passionem et gloriosam resurrectionem et admirabilem super omnes celos ascensionem nec non populi gentilis conversionem et tandem nostram futuram glorificationem ita admirabiliter et lucide et prophetice decantavit, ut in quibusdam potius videatur historiam euangelicam quam propheticam texuisse.

[2] Die Bezeichnung des Psalters als Labyrinth scheint einer Bemerkung in der Praef. zum Ps. Komm. Brunos zu widersprechen. Dort wird gerade die Klarheit und Einfachheit der biblischen Sprache den gekünstelten grammatischen Schulregeln profaner Literatur gegenübergestellt. Von den biblischen Schriftstellern wird gesagt: . . . omnes saecularium litterarum labyrinthos obscurasque subtilitates circumeuntes planissima cuilibet verba posuerunt. Aber es soll damit nur gesagt werden, daß die Schwierigkeit der Psalmenauslegung nicht rein sprachlicher, sondern sachlicher Art ist: . . . difficillima planissimis verbis et cuilibet patentibus esse conscripta, neque eas difficultates ex verborum significationibus sed occultatis sententiis nasci.

[3] Z. B. Cass. (MSL 70; 11): . . . abyssos divinas ingrediar . . . (20): Scripturae... divinae sancta profunditas . . . Sensus . . . recondit veritatis arcano, ut in ipsa studiosissime vitalis sententia debeat indagari. Gl. ord.: . . . psalmi plus mysteriorum quam ceterae scripturae continent. Joh. de Turr.: . . . propter incomprehensibilem altitudinem sapientiae in eis (sc. psalmis) contentae . . . qui pleni sunt supernis mysteriis . . . . . ipsorum psalmorum spiritualem intelligentiam . . . latentis in psalmis sapientiae profunditas, parabolarum, quibus vallatur, pene inexplicabilis obscuritas . . . Perez de Val.: . . . veritatem et thesaurum euangeliorum in hoc sacro agro libri psalmorum absconsum et latentem in lucem fidelibus detegere et reserare.

[4] 3; 13, 6: Omnis prophetia et omnis propheta de Christo domino debet intelligi.

lastischem Scharfsinn über die Frage stritt, ob Mose als Prophet David überrage oder ob David der Prophet katexochen sei[1]. Und auch dies war von keiner Seite bezweifelt, daß der prophetische Charakter der Psalmen darin besteht, daß sie von Christus reden und entsprechend auszulegen seien, daß also Christus und darum auch die Kirche die materia des Psalters sei[2]. Will man die hier vorliegende Äußerung Luthers zum Begriff der Prophetie im Vergleich zu dem, was die Tradition darüber sagt, scharf interpretieren, so könnte man höchstens fragen, ob darin ein Unterschied spürbar wird, daß Luther zu vielen Fragen schweigt. Er hält sich nicht bei formalen Definitionen auf[3], beschäftigt sich nicht mit der Frage der Inspiration des Propheten[4], differenziert nicht zwischen verschiedenen Weisen der Empfängnis

---

[1] Die Bezeichnung Davids als Prophet schon im NT, z. B. Act 2, 29 f. – Zur Frage der prophetischen Rangordnung s. o. S. 48 Anm. 1. Ausführlich handelt davon auch Perez de Val. im 2. Traktat. Aus der Fülle des Materials zwei knappe Formulierungen. Petr. Lomb. (MSL 191; 59): . . . cum dicitur Propheta sine adiectione proprii nominis, intelligitur David, ut cum dicitur Apostolus intelligitur Paulus, et Urbs Roma. Lud. v. S. David enim prophetarum eximius digniori modo quam alii quasi tuba spiritus sancti prophetavit.

[2] Z. B. Hier.: Est autem hic liber allegoricis ac tropicis sacramentis signatus: spiritualiter autem quod natus, quod passus, quod resurrexit Christus, pene omnium psalmorum resonat organus. Gl. ord.: materia (sc. psalmorum) est integer Christus sponsus et sponsa. Petr. Lomb. (MSL 191; 59): Ecce de quo agunt Soliloquia, de Christo toto, i. e. de capite et corpore. (57): . . . quae alii prophetae obscure et quasi per aenigmata dixerunt de passione et resurrectione Christi et aeterna genitura et de ceteris mysteriis, David prophetarum excellentissimus ita evidentissime aperuit, ut magis videatur evangelizare quam prophetare. Lyra (im Anschluß an Cass.): . . . totus Christus est materia huius libri: differenti tamen modo a tota scriptura sacra: quia hic est subiectum seu materia per modum laudis . . . lex autem vetus et prophetae ordinabantur ad Christum sicut ad finem . . . Et rabbi Moyses dicit . . ., quod omnes prophetae non sunt locuti nisi ad dies messie. Matth. Doering: Non enim liber psalmorum excluditur a libris propheticis, cum in eo omnia Christi et ecclesiae mysteria sunt stilo prophetico scripta. Perez de Val.: (Aug.) Et si quis legerit omnes scripturas veteris testamenti et quemlibet partem illarum, et in illis non intellexerit Christum et aliquod mysterium euangelicum, profecto nihil intelligit . . . Nam in quolibet psalmo aperit nobis aliquam propositionem et aliquod mysterium, ex quo prophetice infert aliquam conclusionem euangelicam seu aliquod mysterium novi testamenti de Christo et ecclesia . . . Vetus testamentum est materia ex qua, sed novum testamentum est materia de qua primo intenditur in hoc libro . . . requiritur, quod sit de futuris mysteriis Christi et ecclesiae, quia de rebus mundanis et prophanis non est proprie prophetia, sed quaedam pronosticatio et coniectura . . . Omnia, quae dixit David in psalmis, sunt intelligenda de Christo in lege promisso, et ad eum referenda.

[3] Z. B. Cass. (MSL 70; 12): Prophetia est aspiratio divina, quae eventus rerum, aut per facta, aut per dicta quorumdam immobili veritate pronuntiat. Lyra: . . . propheta secundum nominis interpretationem dicitur quasi procul fans: quia denunciat ea quae procul sunt, seu remota a naturali cognitione humana: et ideo de talibus est prophetia.

[4] Z. B. Cass. (MSL 70; 13): Est autem prophetia magnificum nimis et veriloquum dicendi genus, non humana voluntate, sed divina inspiratione profusum.

prophetischer Erkenntnis[1], unterscheidet nicht zwischen den möglichen Inhalten von Prophetie[2], sondern begnügt sich mit der bloßen Feststellung, daß, wo Prophetie vorliegt, sie von Christus zu verstehen sei. So kurz und bündig, so konzentriert auf den einen wesentlichen Punkt äußert sich keine andere Praefatio zum Psalter über diese Frage. Doch aus solcher sich auf die Hauptsache beschränkenden, ein präzises Formulierungsvermögen verratenden Art von Luthers Praefatio lassen sich an dieser Stelle zunächst keine weitergehenden Schlüsse ziehen. Daß sich nach Joh 5, 39 am Erkennen des Christus-Zeugnisses entscheidet, ob das Forschen in der Schrift zum Ziele führt oder in einem vergeblichen Suchen stecken bleibt, das war der Sache nach auch in der Tradition stets so gesagt worden[3].

Der Spielraum verschiedener Auffassungen betraf nur die Frage, ob und inwieweit im Einzelfall ein bestimmter Psalm oder Psalmvers prophetischen Charakter habe. Denn daß nicht unterschiedslos alle Psalmen von Christus reden, sondern sich auch solche finden, die eindeutig eine andere Auslegung erfordern, gab auch Luther in Übereinstimmung mit der Tradition zu[4]. Umgekehrt hat Lyra, der es als seine besondere Gabe und Aufgabe ansah, das literale, historische Verständnis der Psalmen herauszuarbeiten[5], keineswegs bestritten, daß eine ganze Reihe von Psalmen dem Wortlaut nach das christologische Verständnis erfordert[6]. Der grundsätzliche Gegensatz zwischen jüdischer und christlicher Psalmenauslegung spielte hier nur insofern mit hin-

[1] Z. B. Cass. (MSL 70; 12): multis . . . modis gratiae istius munera praestabantur, nämlich durch Geschehnisse, Engel, Visionen, Träume etc.

[2] Z. B. Cass. (MSL 70; 12): Sciendum est sane, quod omnis prophetia aut de praeterito aut de praesenti aut de futuro tempore loquatur . . . Die ab S. 88 Anm. 3 nur angedeuteten Fragestellungen spielen in der traditionellen Behandlung der Einleitungsfragen zum Psalter eine wichtige Rolle.

[3] 3; 13, 7–9: Sic enim ipse dicit: Scrutamini scripturas: ille enim sunt, quae testimonium perhibent de me, alioqui certissimum erit, scrutantes deficere scrutinio. Mit Joh 5, 39 (gekürzt!) verbindet Luther hier Ps 63, 7: defecerunt scrutantes scrutinio. Joh 5, 39 wird in der Einleitung zum Ps.-Komm. auch zitiert bei Perez de Val. (mehrfach) und Joh. de Turr.: Hinc ad Judaeos litterae observatores inquit salvator noster Joh 5: Scrutamini scripturas, ipsae testimonium perhibent de me, i. e. non litterarum exteriorem tantum, sed intus perquirite divinorum sensuum thesaurum, qui infra vasculum vilis litterae tenetur inclusus. Die Auslegung von Joh 5, 39 bei Paulus v. B. s. u. S. 93 Anm. 2.

[4] 3; 13, 7: nisi ubi manifestis verbis appareat de alio loqui.

[5] Z. B. zu Ps 43: . . . qui sensui litterali insistere propono secundum gratiam a deo mihi datam.

[6] Z. B. zu Ps 2: . . . Ra. Sa. et alii posteriores doctores hebraeorum exposuerunt hunc psalmum de David . . . Sed . . . omnino confictum . . . Ego igitur volens sequi doctrinam apostolorum et dicta doctorum hebraicorum antiquorum (die Lyra gegen die späteren Rabbinen ausspielt) exponam hunc psalmum de Christo ad litteram: improbando ex textu expositionem praedictam Ra. Sa. et modernorum hebraeorum . . . Ähnlich zu einer Reihe anderer Psalmen.

ein, als Lyra, geschult durch die Beschäftigung mit rabbinischer Exegese, wesentlich zurückhaltender und vorsichtiger war in der Beurteilung der Frage, wo der Text die Auslegung auf Christus hin verlange. Paulus von Burgos und noch deutlicher Jak. Perez de Val., die beide ebenfalls in rabbinischer Schriftauslegung bewandert waren, urteilten darin z. T. wesentlich anders als Lyra. Wenn Luther sich an dieser Stelle gegen solche abgrenzt, die zu viele Psalmen historice, nicht prophetice deuten im Gefolge der Rabbinen[1] – und er meint damit zweifellos Lyra –, so darf allein aus dieser Äußerung, die allerdings an ähnliche Wendungen bei Faber anklingt[2], noch nicht ohne weiteres auf Abhängigkeit von dessen hermeneutischer Position geschlossen werden. Denn der Sache nach stand Luther hier in Übereinstimmung mit der überwiegenden Mehrzahl katholischer Exegeten[3]. Die Tatsache freilich, daß Luther in seine knapp bemessenen Darlegungen eine solche polemische Äußerung aufzunehmen für nötig hielt, ist bezeichnend: einmal dafür, daß er sich in jenem Zeitpunkt bereits lebhaft mit

---

[1] 3; 13, 9–11: Quapropter quidam nimis multos psalmos exponunt non prophetice, sed hystorice, secuti quosdam Rabim hebraeos falsigraphos Judaicarum vanitatum.

[2] In der Vorrede zum Ps. quinc. nach der Darlegung, daß der wahre sensus litteralis zugleich der sensus spiritualis sei: non videntibus autem, qui se nihilominus videre arbitrantur, alia littera surgit, quae (ut inquit apostolus) occidit, et quae spiritui adversatur, quam Judaei nunc sequuntur: in quibus etiam nunc impletur prophetia. Obscurentur oculi eorum ne videant: et dorsum eorum semper incurva. Et huiusmodi sensum litteralem appellant non prophetae profecto, sed quorundam Rabinorum suorum, qui divinos David hymnos maxima ex parte de ipsomet exponunt, de pressuris eius in persecutione Saulis et aliis bellis quae gessit, non facientis eum in psalmis prophetam, sed per eum visa et facta narrantem et quasi propriam texentem historiam . . . Et longum esset per singulos psalmos ostendere quem Hebraei astruunt litteralem sensum, nequaquam illum litteram velle: sed figmentum esse et mendacium . . . absit igitur nobis credere hunc litteralem sensum: quem litterae sensum appellant, et David historicum potius facere quam prophetam . . . Faber polemisiert nur gegen die jüdischen Ausleger, nicht wie Luther gegen gewisse christliche Ausleger, die ihnen z. T. folgen.

[3] Die Bekämpfung der jüdischen Auslegung ist Gemeingut der christlichen Auslegungstradition. Z. B. Perez de Val.: Sed miseri Judaei non intelligentes nec percipientes hunc duplicem spiritum prophetiae, quem habuit David et omnes alii prophetae, ideo putantes, quod omnes prophetae locuti sunt in spiritu simplici praecise de rebus temporalibus et materialibus. Er bezeichnet die Widerlegung der jüdischen Auslegung als eine Nebenabsicht seines Werkes (am Schluß des Prologs): . . . non intendo adducere diversitatem opinionum doctorum scolasticorum, ne videar alicui eorum contradicere vel derogare. Sed solum intendo ex doctrina sacrorum doctorum antiquorum secundum gratiam mihi desuper datam veritatem et thesaurum euangelicum in hoc sacro agro libri psalmorum absconsum et latentem in lucem fidelibus detegere et reserare, et tandem caecitati et obstinationi modernorum iudaeorum obstare et eorum maledictis et vanis argumentis respondere et satisfacere. Seinem Psalmenkommentar ist ein umfangreicher Tractatus contra Iudaeos beigefügt, in dem er sich mit jüdischen Einwänden gegen seine Auslegung auseinandersetzt.

Lyras Psalmenauslegung auseinandergesetzt und ihr gegenüber eine entschiedene Stellungnahme bezogen hatte, was ihn allerdings nicht daran hinderte, Lyras exegetische Arbeit da, wo es ihm gut schien, gründlich zu Rate zu ziehen[1]; ferner aber auch dafür, daß Luther offenbar einen tiefer liegenden Gegensatz erspürte, der in den gängigen hermeneutischen Kategorien nicht hinreichend auszudrücken war. Für Luther steht hier zur Entscheidung, ob man den sensus Christi hat oder nicht[2]. Mit denen, die er als alieni a Christo (i. e. veritate) bezeichnet, meint er, wenn man grammatisch streng interpretieren darf, nicht die Rabim, sondern jene quidam, die ihnen folgen. In dieser Schärfe ist im Bereich der Psalmenauslegung m. W. nie der Gegensatz gegen Lyra ausgesprochen worden. Selbst wenn Luther das Urteil: quia alieni sunt a Christo (i. e. veritate) allein auf die Rabim bezogen wissen wollte, so behält doch die Polemik gegen Lyra in dem Zusammenhang, in dem sie erscheint, eine so grundsätzliche Note, daß man fragen muß, ob dies allein durch die Begriffe, mit denen die verschiedenen hermeneutischen Positionen fixiert werden, in genügender Weise gerechtfertigt ist. Es ist darum zu prüfen, wie sich die hier von Luther verwandte hermeneutische Terminologie zur Tradition verhält.

Den Gegensatz gegen Lyra drückt Luther mit den Begriffen prophetice – historice aus[3]. In dem folgenden Abschnitt, der die prophetische Auslegungsweise in methodischer Hinsicht entfaltet und zwar zunächst theoretisch und dann am Beispiel des 1., 2. und 3. Psalms, wird die Deutung auf Christus als ad literam bezeichnet, die notwendig zugleich die Deutung auf die Kirche (allegorice) und auf den einzelnen (tropologice) zur Folge habe[4]. An diesen Ausführungen ist Folgendes beachtenswert: 1. Luther vermeidet hier auffälligerweise „spiritualiter" und „mystice" als hermeneutische Kategorien. 2. Er nimmt für die Deutung auf Christus in Anspruch, daß sie der litera des Textes entspricht. 3. Er stellt diese prophetice ausgerichtete lite-

---

[1] Vgl. z. B. die Untersuchung zu den tituli-Texten, s. o. S. 61 ff. Nach meinen bisherigen Beobachtungen hat Luther fortlaufend Lyra benutzt. Besonders stark hat er ihn begreiflicher Weise immer dann verwandt, wenn auch Lyra einen Psalm christologisch ausgelegt hat.

[2] 3; 13, 11–13: Nec mirum, quia alieni sunt a Christo (i. e. veritate). Nos autem sensum Christi habemus, ait apostolus (1. Ko 2, 16).

[3] 3; 13, 10.

[4] 3; 13, 14–17: Quicquid de domino Jhesu Christo in persona sua ad literam dicitur, hoc ipsum allegorice de adiutorio sibi simili (Zitat! Gen 2, 18: faciamus ei adiutorium simile sibi) et ecclesia sibi in omnibus conformi (Anklang an Rm 8, 29 und Heb 2, 17?) debet intelligi. Idemque simul tropologice debet intelligi de quolibet spirituali et interiore homine, contra suam carnem et exteriorem hominem.

rale Deutung in Gegensatz zu dem Verständnis „historice", wobei offen bleibt, wie sich diese historische Auslegung zu dem Prinzip literaler Auslegung verhält. 4. Er verkoppelt die allegorische und tropologische Auslegung so eng mit der (in seinem Sinne) literalen, daß jene nicht als wahlweise daneben auch mögliche, sondern als notwendig und zugleich mit der literalen anzuwendende Auslegungsweisen verstanden werden. 5. Er erwähnt gar nicht die im Schema des traditionellen vierfachen Schriftsinns sonst immer mit genannte anagogische Auslegung.

Das Grundschema der traditionellen hermeneutischen Terminologie ist die Unterscheidung von sensus literalis (historicus) und sensus spiritualis (mysticus), wobei der letztere wiederum unterteilt wird in sensus allegoricus (credenda – fides), tropologicus oder moralis (facienda – charitas) und anagogicus (speranda – spes)[1]. Bei schärferer Durchdenkung der hermeneutischen Frage wurde es jedoch als problematisch empfunden, die (im weiteren Sinne) allegorisch gewonnene Deutung schlechthin als spiritualis dem buchstäblichen Sinn gegenüberzustellen und dadurch scheinbar den sensus literalis abzuwerten, der doch als Fundament der gesamten Schriftauslegung allein beweiskräftig war. Wollte man einerseits die Bedeutung des sensus literalis ernst nehmen, andererseits die christologische Deutung des Alten Testaments zumindest in dem im Neuen Testament vorgezeichneten Umfang als beweiskräftig ansehen, so mußte man jedenfalls die prophetische Deutung alttestamentlicher Stellen im Neuen Testament

[1] Z. B. Thomas, S. th. I, 1, 10 (vgl. ZThK 48, 183): Illa ergo prima significatio, qua voces significant res, pertinet ad primum sensum, qui est sensus historicus vel litteralis. Illa vero significatio, qua res significatae per voces iterum res alias significant, dicitur sensus spiritualis, qui super litteralem fundatur, et eum supponit. Hic autem sensus spiritualis trifariam dividitur . . . Secundum ergo quod ea, quae sunt veteris legis, significant, ea quae sunt novae legis, est sensus allegoricus; secundum vero quod ea, quae in Christo sunt facta . . . sunt signa eorum, quae nos agere debemus, est sensus moralis; prout vero significant ea, quae sunt in aeterna gloria, est sensus anagogicus. Ähnliche Formulierungen finden sich massenweise. Z. B. Lyra im Prol. in postillam Bibliae: Secundum . . . primam significationem, quae est per voces, accipitur sensus litteralis seu historicus. Secundum vero aliam significationem, quae est per ipsas res, accipitur sensus mysticus seu spiritualis. Qui est triplex in generali: quia si res significatae per voces referantur ad significandum ea, quae sunt in nova lege credenda, sic accipitur sensus allegoricus. Si autem referantur ad significandum ea, quae per nos sunt agenda, sic est sensus moralis vel tropologicus. Si autem referantur ad significandum ea, quae sunt speranda in beatitudine futura, sic est sensus anagogicus. Perez de Val.: . . . sicut anima dat corpori triplicem vitam sc. vegetativam, sensitivam et intellectivam, ita spiritus dat litterae triplicem sensum, sc. allegoricum quoad fidem ad credendum, et moralem ad diligendum deum et proximum et bene operandum, et anagogicum ad sperandum celestia et aeterna et contemnendum mundana. Et sic sacra scriptura utriusque testamenti potest legi ad istum triplicem sensum praeter litteralem.

als Auslegung im sensus literalis ansehen und verteidigen. So hat Lyra stets in den Fällen, in denen er in seiner Postilla (anders liegt es in den Moralitates) Psalmen christologisch deutete, ausdrücklich betont, diese Auslegung gelte ad literam. Die Konsequenz für die hermeneutische Terminologie war dann aber einmal die, daß man in bestimmten Fällen die Möglichkeit eines doppelten sensus literalis, nämlich historicus und propheticus, zugab, und ferner die, daß gegebenenfalls der sensus literalis bereits sensus spiritualis zu heißen verdiente. Der sensus literalis war also nicht eo ipso identisch mit dem sensus historicus, der sensus spiritualis nicht eo ipso mit dem sensus mysticus. Diese Differenzierung der hermeneutischen Terminologie findet sich in den Ansätzen schon bei Lyra [1] und wird bei anderen spätmittelalterlichen Exegeten klar ausgesprochen [2]. Die hermeneutische

[1] Lyra im 2. Bibelprolog zur 3. Regel des Tyconius: Tertia regula est de spiritu et littera, et secundum quod accipitur sub eadem littera sensus historicus et mysticus, quia veritas historiae est tenenda et tamen ad spiritualem intellectum est referenda. Hoc modo exponitur ista littera communiter. Potest etiam aliter exponi: ut referatur ad sensum litteralem tantum sicut et aliae. Circa quod considerandum, quod eadem littera aliquando habet duplicem sensum litteralem. Als Beispiel führt er 1. Chron 17, 13 an: . . . intelligitur de Salomone ad litteram, inquantum fuit filius dei per adoptionem in iuventute . . . Praedicta autem auctoritas . . . inducitur ab apostolo ad Hebr. 1 tanquam dicta de Christo ad litteram; quod patet ex hoc, quia apostolus inducit eam ad probandum, quod Christus fuit maior angelis. Talis autem probatio non potest fieri per sensum mysticum . . . Praedicta enim auctoritas impleta fuit ad litteram in Salomone, minus tamen perfecte, quia fuit dei filius per gratiam solum. In Christo autem perfectius, qui est dei filius per naturam. Licet autem utraque expositio sit litteralis simpliciter, secunda autem quae est de Christo, spiritualis et mystica est secundum quid, inquantum Salomon fuit figura Christi. Vgl. o. S. 89 Anm. 6.

[2] Paulus v. B. in den Add. zu beiden Bibelprologen Lyras: . . . quia sensus litteralis acceptus a significatione, qua voces significant res, quandoque deficit, in tali casu . . . redeundum est ad significationem, qua res per voces significatae aliud ulterius significant, quod pertinet ad mysticam expositionem. Et in talibus sensus litteralis principaliter intellectus ab auctore non est ille, qui per significationem vocum primarie intelligitur, sed potius ille, qui ulterius per significationem rerum per voces significatam habetur . . . et sic sine dubitatione redeundum est ad spiritualem sensum modo praedicto, qui in talibus habendus est pro litterali . . . . . si per spiritualem intelligentiam solum intelligeres spiritualem sensum seu mysticum excluso sensu litterali, manifeste deviares a veritate sacrae scripturae . . . Von Joh 5, 39 sagt Paulus v. B. ausdrücklich; referendum est ad sensum litteralem, also nicht auf das Suchen nach allegorischen mysteria. . . . quia si talium scripturarum sensum litteralem verum habuissent (sc. Judaei), testimonium verum invenissent de Christo . . . Testimonium autem a sacra scriptura non habetur certum nisi ex sensu litterali . . . non solum litterati seu sapientes, sed etiam rudes . . . per sensum litteralem capiunt spiritualia. Paulus v. B. zu Ps 3: Psalmus iste duplici sensu litterali debet exponi . . . Primus sensus accipiendus est ex ipso titulo, et sic tractat de his, quae contigerunt ipsi David, cum fugeret ab Absalon filio suo . . . Sed quia in eodem psalmo continentur aliqua, quae nullo modo recte applicantur ipsi David in illa fuga existenti, sed potius Christo, cui omnia in hoc psalmo contenta proprie et iuxta primariam significationem litterae applicantur, idcirco alius sensus litteralis huius psalmi resultat perfectior primo sensu et ad litteram proprior. Zu Ps 21:

Theorie, die Faber Stapulensis in der Vorrede zum Psalterium quincuplex vorträgt[1], enthält im wesentlichen nichts anderes, nur daß er glaubt, daraufhin auf den vierfachen Schriftsinn im Grunde verzichten zu können[2]. Wenn Luther feststellt, daß die Psalmen ad literam

. . . sensus proprius litteralis huius psalmi, qui est propheticus et vaticinaticus de futuro. Matth. Doering zu Ps 38: . . . quamvis postillator primo ad litteram . . . sine absurditate multos psalmos exponat de David singuraliter, non intendit tamen excludere sensus litterales eorundem psalmorum principales, qui sunt de Christo et ecclesia, quorum typum David gerit . . . qui sunt sensus ab auctore spiritu sancto principaliter intenti, licet sint alii sensus priores, sed non digniores per voces primo sine absurditate significati. Et per ea dicta solvuntur multae differentiae circa psalterium inter Burgensem et postillatorem, quorum alter refert se ad casum singularem per voces primo significatum, alter ad sensum exemplarem per spiritum sanctum principaliter intentum. Perez de Val.: licet omnia gesta et facta veteris testamenti sint intelligenda ad duplicem sensum (sc. litteralem et spiritualem) . . . tamen omnes promissiones patriarcharum et omnia vaticinia et prophetiae prophetarum sunt intelligendae litteraliter de Christo et ecclesia, eo quod omnia litteraliter fuerunt in eo impleta . . . . . sicut patriarchae habuerunt duplicem spiritum in suis promissionibus et prophetae locuti sunt in duplici spiritu in suis vaticiniis, ita illa promissa et vaticina fuerunt dupliciter impleta ad litteram, et per consequens sunt dupliciter ad litteram intelligenda . . . Et sic omnes psalmi . . . sunt litteraliter intelligenda de Christo et ecclesia.

[1] Etsi qui eorum ex sacris litteris pastum quaererent, saepius interrogavi, quid in illis dulcedinis experirentur, quid saperent? Responderunt plurimi quoties in nescio quem sensum litteralem incidissent et maxime cum divinorum psalmorum intelligentiam quaeritarent: se multum tristes et animo deiecto ex illa lectione abscedere solitos. Tunc caepi mecum ipse cogitare, ne forte ille non verus litteralis sit sensus: sed . . . sit res pro re et sensus pro sensu inductus. Ilico igitur me contuli ad primos duces nostros, apostolos dico, euangelistas et prophetas, qui . . . litteralem sacrarum scripturarum aperuerunt ianuam: et videor mihi alium videre sensum, qui scilicet est intentionis prophetae et spiritus sancti in eo loquentis. Et hunc litteralem appello, sed qui cum spiritu coincidet, neque prophetis neque videntibus alium littera praetendit (non quod alios sensus: allegoricum, tropologicum et anagogicum, praesertim ubi res exposcit, negare velim) . . . (es folgt die o. S. 90 Anm. 2 abgedruckte Stelle bis texentem historiam) . . . Quapropter duplicem crediderim sensum litteralem, hunc improprium caecutentium et non videntium, qui divina solum carnaliter passibiliterque intelligunt, illum vero proprium, videntium et illuminatorum. Hunc humano sensu fictum, illum divino spiritu infusum. Hunc deprimentem, illum vero mentem sursum attolentem . . . Non ab re igitur censeo eiusmodi esse fugiendam, et ad litteram illam aspirandum, quae ut colores luce, ita spiritu animatur. Ad quod consequendum, brevem in psalmos expositionem Christo adiutore tentavi, qui est clavis David, et de quo illi in hac psalmodia per spiritum sanctum . . . constitutum erat. . . . Absit igitur nobis credere hunc litteralem sensum, quem litterae sensum appellant et David historicum potius facere quam prophetam, sed eum sensum litterae vocemus, qui cum spiritu concordat et quem spiritus sanctus monstrat. Scimus . . . quia lex spiritualis est, et si spiritualis, quomodo sensus litteralis, si sensus legis est, spiritualis non erit? Sensus igitur litteralis et spiritualis coincidunt, non quem allegoricum aut tropologicum vocant, sed quem spiritus sanctus in propheta loquens intendit.

[2] S. vorige Anm. Das negative Vorzeichen, das Faber vor den einen sensus litteralis setzt, fehlt auch in der spätmittelalterlichen hermeneutischen Theorie nicht ganz, ist aber bei Faber verstärkt, da er zugleich auf die Auswirkung auf den Verstehenden reflektiert und damit die Verbindung herstellt zum genuinen Verständnis von 2. Kor 3, 6. Aber es gelingt ihm nicht, diese Linie klar auszuziehen.

auf Christus zu deuten seien, weil eben dies der prophetischen intentio des Autors entspreche, so ist darin kein besonderer Einfluß Fabers zu sehen. Denn darin stimmte Luther mit der differenzierteren hermeneutischen Theorie der Spätscholastik überein[1]. Ja im Prinzip deckte er sich darin auch mit Lyra, nur daß er sich von diesem unterschied in bezug auf das Ausmaß, in welchem die Psalmen ad literam auf Christus zu deuten seien. Und nicht nur von Lyra, sondern auch von Faber wich er darin ab, daß er sich mit einer christologischen Auslegung ad literam – mag diese nun wie von Lyra nur in Ausnahmefällen oder wie von Faber in großem Umfang zur Anwendung kommen – nicht zufrieden gab, sondern der herrschenden scholastischen Hermeneutik folgend am vierfachen Schriftsinn festhielt. Freilich, bezieht man sich, wie ich es jetzt tue, allein auf die Aussagen in Luthers gedruckter Praefatio, so ist eine wesentliche Einschränkung zu machen.

Daß Luther den sensus anagogicus in dieser programmatischen hermeneutischen Darlegung ganz fortläßt, mag wohl in der traditionellen Praxis der Psalmenauslegung, in der die anagogische Deutung neben der literalen, allegorischen und tropologischen von untergeordneter Bedeutung ist, ein Vorbild haben, ist aber, soweit ich sehe, in sämtlichen theoretischen Äußerungen zur Frage des mehrfachen Schriftsinns schlechthin ohne Parallele. Wieweit dabei tiefere theologische Motive im Spiel sind, kann von der schmalen Basis der Praefatio her nicht entschieden werden. Doch scheint mir ein Gesichtspunkt für die Erklärung jenes auffälligen Abweichens vom traditionellen Schema des vierfachen Schriftsinns nicht unwichtig zu sein. Das allgemeine, auch an die Psalmenauslegung herangetragene Schema des vierfachen Schriftsinns stand in einer gewissen Konkurrenz mit anderen, speziell für die Psalmenauslegung geltenden Auslegungschemata. Sie ergaben sich aus der Beobachtung, daß in den Psalmen Christus teils in eigener Person, teils in Person der Kirche als seines Leibes bzw. in Person der Glieder an diesem Leib redet. Im Rahmen dieser Unterscheidung war dann eine weitergehende Differenzierung möglich: ob Christus nach seiner göttlichen oder nach seiner menschlichen Natur rede, oder wenn in persona membrorum, ob in der Person der perfecti oder imperfecti oder der mali, die ja auch der Kirche beigemischt sind[2]. Dieses Sche-

[1] Unter diesem Gesichtspunkt bedürfen meine Ausführungen ZThK 48, 184 f. teils der Ergänzung, teils der Korrektur. Daß die Vorrede Fabers für Luthers hermeneutische Position faktisch eine gewisse Bedeutung hatte, soll nicht bestritten werden; nur darf man dabei die Selbständigkeit Fabers nicht überschätzen.

[2] Cass. (MSL 70; 17 f.): Tribus modis psalmi loquuntur de persona Domini Jesu Christi pro instructione fidelium. Primum per id quod ad humanitatem eius noscitur pertinere . . . Secundo quod aequalis et coaeternus ostenditur Patri . . . Tertio

ma, das viele Variationen annehmen konnte, berührte sich mit dem Schema des vierfachen Schriftsinns, hatte aber unmittelbaren Bezug nur zum allegorischen und tropologischen Schriftsinn. Ich halte es für wahrscheinlich, daß das Ineinanderwirken beider Schemata bei Luther die Fortlassung des anagogischen Sinnes zumindest mitveranlaßt hat. Es scheint mir nun aber darüber hinaus beachtenswert zu sein, daß Luther, verglichen mit der verwirrenden Fülle an Gesichtspunkten, die hier der Tradition zu entnehmen waren, eine erhebliche Vereinfachung vornimmt. Unter Fortlassung aller differenzierenden Fragestellungen begnügt er sich mit der Feststellung der drei Auslegungsdimensionen: Jesus Christus – ecclesia – quilibet homo. Das mag in dem Bestreben nach möglichst einfacher und knapper Formulierung des Wesentlichen begründet sein. Aber in zweierlei Hinsicht läßt doch schon der Text der Praefatio erkennen, daß hinter dieser Konzentration eine theologische Anschauung steht, die sich von der Tradition charakteristisch unterscheidet. Ungeachtet aller Schwierigkeiten, die bei der Durchführung am einzelnen Psalmtext dadurch entstehen könnten, schweißt Luther die drei Auslegungsbezüge auf Christus, die Kirche und den einzelnen zu einer untrennbaren, in der Sache selbst begründeten Einheit zusammen. Man kann nicht entweder nur auf Christus oder nur auf die Kirche oder nur auf den Einzelnen deuten, sondern man muß jeweils das Ganze dieser Auslegungsbezüge im Auge haben. Es handelt sich nicht um wahlweise nebeneinander stehende Auslegungsmöglichkeiten, sondern um einen einzigen, in der theologischen Sachstruktur begründeten Auslegungsprozeß. Das wird in der Tradition nirgends in dieser Schärfe und Klarheit ausgesprochen[1].

---

a membris Ecclesiae, cuius ipse dux et caput est Christus . . . personas subito decenter immutat: ut nunc Christus Deus, Verbum incarnatum et homo factus, caput Ecclesiae; nunc ipsa Ecclesia, nunc iustus, nunc poenitens loqui videatur . . . Gl. ord.: Quandoque agit de Christo secundum quod caput est, aliquando secundum corpus, aliquando secundum utrunque. Secundum caput tripliciter: quia vel secundum divinitatem . . . aliquando secundum humanitatem . . . aliquando per transsumptionem, ut quando utitur voce membrorum . . . Item de ecclesia tribus modis. Aliquando secundum perfectos, aliquando secundum imperfectos, aliquando secundum malos, qui sunt in ecclesia corpore, non mente, numero, non merito, nomine, non numine. Ähnliche Formulierungen bei Hugo Card., Lud. v. S., Bruno v. Würzb. (Praef.), Perez de Val. u. a. Ein etwas anderes Schema z. B. bei Hier. (Prol. zur Expos. Psalt.): per titulum intelligitur, in cuius persona cantatur, aut in persona Christi, aut in persona ecclesiae, aut in persona prophetae.

[1] Beachte 3; 13, 14–17 (s. o. S. 91 Anm. 4) das hoc ipsum, idem, simul und das zweimalige debet. Vgl. damit das aliquando – aliquando bzw. aut – aut o. S. 95 Anm. 2 oder z. B. die Einführungsformeln verschiedener Auslegungsweisen bei Hugo Card. (zu Ps 3): Moraliter potest (!) exponi de quolibet iusto . . . Vel sic (am Rande: aliter moraliter) . . . Potest (!) autem totus iste psalmus legi in persona ecclesiae (am Rande: mystice). Aug. hat freilich in seiner Psalmenauslegung den engen Zusam-

Und darum weist die kurze und anscheinend ganz traditionelle Formulierung eines mehrfachen Schriftsinns in Luthers Praefatio auch darin eine so nirgends nachweisbare Orientierung der allegorischen und tropologischen Auslegung an der christologischen Auslegung auf. Die allegorische Auslegung kann nun nicht das Sammelbecken für alle möglichen aus dem Text erhobenen bzw. in ihn hineingelegten credenda sein, sondern ist streng an der conformitas der Kirche mit Christus orientiert. Mag das auch je und je in der traditionellen Psalmenauslegung, vor allem unter der Nachwirkung Augustins, einigermaßen zur Geltung gekommen sein, – die entscheidende Besonderheit tritt an der Definition der tropologischen Auslegung zutage. Wohl nicht ohne Absicht vermeidet Luther das in der Tradition überwiegend gebrauchte Stichwort moraliter. Von der christologischen Auslegung her ist die tropologische Auslegung auf den Gegensatz von spiritualis et interior homo und caro et exterior homo ausgerichtet, zielt also im strengen Sinne garnicht auf die agenda oder facienda ab im Unterschied zu den credenda, sondern weist auf die Stelle hin, wo gerade die fides ihren Ort hat. Dem Schema des vierfachen Schriftsinns ist durch die Verbindung mit dem Gesichtspunkt, in welcher Person der Psalm zu verstehen sei, die Tendenz genommen, dem Text nur bestimmte Lehren zu entnehmen. Statt dessen kommt zur Geltung, daß es sich um gesprochenes, gebetetes Wort handelt, bei dem von der Person dessen, der es spricht, nicht abgesehen werden kann, und darum auch nicht von der Frage, mit welchem Recht der Einzelne dieses Wort überhaupt zu übernehmen und als sein Wort zu sprechen vermag. Diese Frage aber ist nach Luther nur von daher zu beantworten, daß die Psalmen primär als in persona Christi gesprochen verstanden werden, daß sich also der Einzelne darüber Rechenschaft gibt, inwiefern seine Person vor Gott ihren Ort hat in der Person Jesu Christi[1]. Daß Lyra zu dieser Frage nicht vorstoßen konnte, wenn er sich auf eine rein historische Auslegung der Psalmen beschränkte, ist klar. Das Gleiche gilt aber auch für ein prophetisches Verständnis, das mutatis mutandis ebenfalls ein historisches ist, wenn es bei der rein christologischen Auslegung stehen bleibt. Es ist zu vermuten, wenn

menhang von christologischer und ekklesiologischer Auslegung gemäß der 1. Regel des Tyconius (de domino et corpore eius) hervorgehoben.

[1] Gewiß fehlt dieser Gesichtspunkt nicht völlig in der Tradition. Vgl. z. B. Lud. v. S.: Intellectus quoque cantantium menti Christum in singulis psalmis facit praesentem, quem dum intellectu et ore decantant procul dubio attentius amant. Dum cogitas psalmos, Christus in mente tua est. Dum ore decantas, Christus in ore tuo est. Dum meditaris psalmos, hunc ex meditatione capies fructum, ut in ipsis tibi utrunque occurrat testamentum. Vgl. die ähnlichen Gedankengänge in Ludolfs Vita Christi: Ebeling, Evang. Evangelienauslegung, 137 f.

auch aus dem Text der Praefatio allein nicht zu beweisen, daß hinter der kritischen Äußerung gegen Lyra mehr stand als allein der Anstoß an dem quantitativ geringen Umfang von dessen christologischer Psalmeninterpretation. Luther scheint vielmehr gespürt zu haben, daß an Lyras Auslegung ein Mangel besonders deutlich wurde, der in anderer Weise auch in der übrigen Auslegungstradition zu empfinden war. Es kam nicht hinreichend zu einem Verstehen des Textes, bei dem sich das Buch der Psalmen ganz erschloß und zur Speise wurde[1]. Luther hätte ein solches Verstehen, auf das er in der Praefatio hinstrebt, mit dem Stichwort spiritualiter kennzeichnen können. Wenn er dies unterließ, so vielleicht deshalb, weil er erkannt hatte, wie problematisch die gängige hermeneutische Verwendung der Vokabel spiritualiter als Gegensatz zu literaliter war, daß andererseits aber die Bezeichnung der rein christologischen Auslegung ad literam als sensus spiritualis ebenfalls nicht das erschöpfte, was im Begriff spiritualis lag.

Die Exemplifizierung an den drei ersten Psalmen[2] bringt nicht viel Neues hinzu. Luther verfährt sehr schematisch, indem er die besondere Note jedes Psalms nur kurz andeutet, dafür um so stärker die jedesmal in gleicher Weise wiederkehrenden Gesichtspunkte hervorhebt. Bei der literalen Deutung auf Christus bilden das kontrastierende Element in erster Linie die Juden, bei der allegorischen Deutung auf die Kirche – nach dem üblichen Bild vom Ablauf der Kirchengeschichte – die Tyrannen, Häretiker und falschen Christen, bei der tropologischen Deutung auf den spiritualis homo die vom carnalis et exterior homo herkommenden Anfechtungen. Die Gedanken und Formulierungen sind traditionell, aber zu allgemein gehalten, als daß sich ein Einzelvergleich mit der Auslegungstradition zu diesen Psalmen lohnte. Die drei Auslegungsweisen werden dort selten nebeneinander durchgeführt. Ausdrücklich geschieht es nur zu Ps 3 bei Augustin und

---

[1] Am Schluß der gedruckten Praefatio 3; 13, 32: ne clauso libro oneremur (Anklang an Offb 5, 4?) et non vescamur. Luther lenkt damit auf die am Anfang stehenden Zitate Joh 10, 9 und Offb 3, 7 zurück. Eine ähnliche Wendung am Schluß des prooemium bei Hugo Card.: Sed ipse, qui in fractione panis cognitus est . . qui de quinque panibus et duobus piscibus, i. e. lege, prophetia et psalmis, quinque milia hominum satiavit, . . . frangat nobis panem istum Daviticum, ut cognoscatur a nobis, et multiplicetur, ut satiemur ab ipso. Faber: . . . qui . . . ex sacris litteris pastum quaererent . . ., s. o. S. 94 Anm. 1.

[2] 3; 13, 18–31. Perez de Val. bringt im 1. Traktat ebenfalls Ps 1–3 als Auslegungsbeispiele, freilich nicht nach mehrfachem Schriftsinn, sondern um zu zeigen: . . . in quolibet psalmo aperit nobis aliquam propositionem et aliquod mysterium, ex quo prophetice infert aliquam conclusionem euangelicam seu aliquod mysterium novi testamenti de Christo et ecclesia . . . Faber exemplifiziert in der Praef. die christologische Auslegung in Abgrenzung gegen die historische Deutung der Juden an Ps 2, 17 und 18.

in seinem Gefolge bei Petrus Lombardus und Ludolf von Sachsen. Hugo Cardinalis bringt zwar zu jedem der drei Psalmen eine literale, allegorische und moralische Auslegung, doch so, daß in der literalen historisch auf David oder die Juden gedeutet wird – das geschieht sehr flüchtig –, während die christologische Deutung unter dem Stichwort allegorice erscheint und den breitesten Raum die moralische Deutung auf den vir iustus einnimmt. Lyra versteht nur Ps 2 literaliter von Christus, Ps 1 in sehr allgemeiner Form vom Studium der heiligen Schrift und Ps 3 historisch von David, während er in den Moralitates Ps 2 allegorisch auf die Kirche und Ps 1 und 3, gleichfalls mit dem ausdrücklichen Vermerk allegorice, auf Christus deutet. Im übrigen findet sich in der Tradition bei diesen drei Psalmen die christologische Deutung nahezu ausschließlich, ohne daß jedoch eine allegorische und tropologische Deutung im ganzen angefügt würde.

Wie sich die Keime eines neuen hermeneutischen Denkens, die ich in der Praefatio meinte aufweisen zu können, exegetisch auswirken, ließe sich nur an dem Beispiel einer ausgeführten Psalminterpretation im Vergleich mit der Auslegungstradition demonstrieren. Doch das würde weit hinausgreifen über den bescheidenen Rahmen der vorliegenden Arbeit, der es allein darum zu tun war, die Eigenart von Luthers Textdruck zur ersten Psalmenvorlesung zu untersuchen und dadurch zu einem kleinen Teil den Boden zu bereiten für die Bewältigung wichtigerer Aufgaben in der Erforschung der Genesis von Luthers Theologie.

Studentisches Votum zur Frage der Reform des Theologiestudiums*

Von Heinz Eduard Tödt

Die Sorge um die Ergebnisse des theologischen Studiums hat sich weit verbreitet. Es wird beklagt, daß der Student, der vom Studium ins Amt kommt, nicht die Fähigkeit zu wirklicher Umsetzung des Erarbeiteten mitbringe. Andererseits fehlt es nicht an Stimmen, die auf eine bedrohliche Schrumpfung echter Bildung und auf eine hochgradige Auszehrung der gegenwärtigen Generation im stofflichen Wissen und wissenschaftlichen Können hinweisen.

* Das folgende Votum wurde verfaßt auf Grund längerer Vorarbeit eines Kreises Heidelberger Theologiestudenten. Verwertet wurden dabei Ermittlungen über die gegenwärtige Situation der Studierenden, die während mehrerer Semester im

Von großer Wichtigkeit ist es, die Gründe für diese Mängel festzustellen, um Wege zu angemesseneren Ergebnissen zu erschließen. Fraglos wird es möglich sein, einen bedeutenden Teil dieser Gründe zu erkennen, wenn man die realen Bedingungen, unter denen sich das Studium des jungen Theologen vollzieht, analysiert. Allerdings wird die Erarbeitung umfassender Kenntnisse der inneren und äußeren Studienbedingungen dadurch erschwert, daß die jetzt studierende Generation eine geringe Fähigkeit mitzubringen scheint, zur eigenen Situation ausreichend Distanz zu gewinnen und ihr nachdrücklichen Ausdruck zu geben. Andererseits liegt bei den für die theologische Ausbildung Verantwortlichen die Neigung vor, ständig mit dem Maßstab eigenen Studienerlebnisses heutige Erscheinungen zu messen, wobei vergessen wird, daß äußere Übereinstimmung dennoch tiefe Wandlung der Bedingungen des Studienganges nicht ausschließt.

Aufgabe der folgenden Erwägungen ist es, in einem ersten Teil unter den Bedingungen gegenwärtigen Studierens diejenigen Faktoren herauszuheben, die den Studienweg unfruchtbar zu machen drohen; der zweite Teil bringt konkrete Vorschläge für einen Studiengang, dessen Anlage und Ausgestaltung geeignet ist, die Auswirkung der erkannten negativen Bedingungen einzuschränken.

I. Analyse

1. Die mitgebrachten Voraussetzungen

a) *Das Lebensgefühl* der jetzt studierenden jungen Generation ist geprägt durch eine meist sehr frühe Inanspruchnahme und Überforderung in den gespannten Verhältnissen der Kriegs- und Nachkriegsjahre. Die Verengung des Lebensraumes und die Sorge um das Alltägliche hat oft den Mut zu weitgreifenden Unternehmungen eingeschränkt und treibt auch im Studium zu überwacher Kenntnisnahme der „Real-

---

Theologischen Studienhaus erhoben wurden, sowie einige Vorarbeiten zu ähnlichen Fragen, die im Rahmen der Studienstiftung des deutschen Volkes geleistet wurden. Das Votum wurde allen Studenten der theol. Fachschaft Heidelberg schriftlich zugänglich gemacht, von ihnen diskutiert und etwa in der jetzt vorliegenden Form übernommen durch Beschluß der Fachschaftsversammlung vom 24. I. 1953. Von direkter Bezugnahme auf Veröffentlichungen in der theol. Literatur der letzten Zeit wurde im Hinblick auf die Eigenart eines studentischen Votums bewußt Abstand genommen.

Anm. des Herausgebers: Im Blick auf die lebhafte Erörterung der Fragen der Studienreform, über die es im Laufe dieses Jahres zu Beratungen auch im Fakultätentag der Evangelisch-theologischen Fakultäten in Deutschland sowie in einer vom Rat der EKD einzuberufenden Konferenz kommen soll, halte ich die Veröffentlichung eines so besonnenen Diskussionsbeitrags aus studentischen Kreisen für der Sache angemessen und förderlich.

bedingungen": Vorbereitung für Examina, Fleißprüfungen, Beschaffung von Stipendien, Ferienarbeitsmöglichkeiten usw. Das überschäumende Freiheitsbewußtsein des früheren Studenten, der einer Überfülle von wählbaren Möglichkeiten sich gegenüber sah, ist einer angespannten Bemühung um Absolvierung eines vorgezeichneten Studienweges gewichen. Daraus resultiert eine geringe Souveränität gegenüber den Einrichtungen und Aufgaben des Studiums, eine ängstliche Abhängigkeit gegenüber allem, was von der Mehrzahl als zweckmäßige Studienweise angesehen wird.

In den Jahren um 1945 erfahrene Erlebnisse plötzlicher Außerkraftsetzung von „Werten" und die Enttäuschungen über den Mißbrauch hochgespannter Ideale wirken bei den Jungen, die noch nicht als Erwachsene an diesem Geschehen teilgenommen haben, oft in gesteigertem Maße nach. Sie erzeugen ein unsicheres Mißtrauen, das im Verein mit dem Fehlen gefestigter Ordnungen in eine Vereinzelung und Verschlossenheit treibt, die oft falsch als „Individualismus" interpretiert wird. Dieses Lebensgefühl ist verbunden mit einer moralischen und geistig-seelischen Labilität, die auch bei starken, neuen Impulsen dennoch die Gewinnung eines Standortes nicht zuläßt. Mangelndes Verwurzelungsvermögen und labiles Fluktuieren zwischen extremen Standpunkten und schließlich enttäuschte Resignation und Depression sind fraglos zu einer Massenerscheinung unter Studenten geworden. Es handelt sich heute also nicht um eine Generation, die mit starken Affekten gegen Bestehendes revoltierte, sondern viel eher um Menschen, die sich überfordert fühlen und keinen festen Boden unter den Füßen zu gewinnen vermögen.

Häufig ist der Entschluß zum Theologiestudium verbunden mit der Hoffnung, hier festen Grund zu finden, hier eine bergende Ordnung anzutreffen, hier aus der Vereinzelung herauszukommen. Aber die Schwere der Anforderungen, die Fülle grundlegender Probleme, in denen der Labile, Standpunktlose sich nicht zurechtzufinden vermag, das Fehlen einer tragenden vita communis und das Übermaß des Stofflichen führen leicht in hilfslose oder verbitterte Enttäuschung.

Es kann kein Zweifel sein, daß ein ständig in der oben gezeichneten Weise beeinflußtes Lebensgefühl eine äußerste Erschwerung bedeutet für die Realisierung eines fruchtbaren Studiums. Hier liegt sicherlich eine graduelle Verschiebung gegenüber früheren Generationen vor.

b) *Bildungsvoraussetzungen.* Der allgemeine Schrei nach Zurückwendung zum „Realwissen", der nach 1945 laut wurde, hat keineswegs nur erfreuliche Folgen gezeitigt. Denn heute steht der höhere

Schüler so umfangreichen Stofforderungen gegenüber, daß schon er die Technik eines extensiv-oberflächlichen Verarbeitens großer Komplexe sich aneignen muß. Diese fragwürdige Technik bringt er auf die Universität mit. Hier wird er durch Sprach-, Fleiß- und Vorprüfungen ständig in der Richtung des Leitfadenpaukens weitergeführt, so daß er in der Kontinuität dieser Arbeitsweise unversehens den Übergang zum wissenschaftlichen Arbeiten verpaßt, oft gar ohne darauf aufmerksam geworden zu sein.

c) *Wirtschaftliche Voraussetzungen.* Die vielfach mangelhaften wirtschaftlichen Voraussetzungen sind allgemein bekannt. Wenig berücksichtigt aber ist die Frage, wie die große Zahl der Studenten, die bis zum 6. Semester in den Ferien arbeiten muß, wirklich mit der Stofffülle fertig werden soll. Daß sie nicht genau der gleichen Art und Weise des Studierens nachgehen kann wie die Gruppe gut versorgter Studenten, sollte deutlich sein. Nun pflegt aber gerade der Werkstudent aus dem Bewußtsein seines Zeitmangels sich nicht etwa auf Weniges, Zentrales zu beschränken, sondern er sucht eine übermäßige Fülle einzuraffen, um dann am Ende des Semesters einem Ruinenfeld angefangener, aber nicht vollendeter Arbeiten gegenüberzustehen, wobei obendrein der Zwang der Fleißprüfungen ihn veranlaßt, im letzten Viertel des Semesters alles dafür nicht Benötigte liegen zu lassen.

Auch das Verschwinden der Kriegsgeneration von der Universität und das Aufrücken der jungen Generation, die unmittelbar von der Schule kommt, schafft keinen grundlegenden Wandel in der Nebenbeanspruchung des Studenten durch den Erwerb. Ein Elternhaus, das dem Studenten die Semesterferien für Studienzwecke freihalten kann und will, ist heute selten zu finden. Außerdem vereiteln die bedrängten Wohnungsverhältnisse und der Mangel an Büchern oft die konzentrierte Nutzung evtl. „Ferienreste", während geldliche Schwierigkeiten dazu nötigen, den Aufenthalt am Studienort möglichst kurz zu halten. Mit der Rückkehr „normaler" Verhältnisse aber ist angesichts der Verschiebung der gesellschaftlichen Struktur für die Mehrzahl der Studenten vorerst nicht zu rechnen.

2) Der Student im Betrieb seiner Fakultät

a) Der erste hervorstechende Eindruck, der den Anfänger auf den bevorzugt besuchten Universitäten befällt, ist der Eindruck der großen Zahlen und damit der Überfüllung aller Einrichtungen. Er sieht sich mit der großen Masse in eine *Anonymität* versetzt, die zu überwinden einer Mehrzahl der Studierenden kaum gelingt. Wer aber auf der

Universität einen Namen nur in Papieren und Listen zu besitzen meint, sieht sich nicht vor die Notwendigkeit gestellt, am bestimmten Platz etwas Ordentliches zu leisten. Ihm ist die oberflächliche Teilnahme an vielzuviel Vorlesungen und Seminaren zugleich durchaus möglich.

b) Wirksamer noch als die Anonymität bedrängt den Studenten eine Atmosphäre, die gezeichnet ist durch ein *überhastetes Zeitgefühl*. Das Bewußtsein früherer Studierender, bis in die Mitte des Studiums hinein Zeit zu haben, ist sehr selten geworden. Diese Wandlung hat auch reale Gründe. Am Unmittelbarsten aber scheint die suggestive Kraft des Studienbetriebes selbst sich auszuwirken. Es packt den Studierenden eine merkwürdige Neigung, von Vorlesung zu Vorlesung, von Seminar zu Seminar zu eilen, ohne Rücksicht darauf, ob er sich Wesentliches anzueignen vermag. Erfahrungsgemäß vermögen diesem Sog nur wenige zu widerstehen. Daher bekommen die Semester den Charakter einer nervösen Hetze und einer aufs rein Quantitative drängenden Eile. Dieses Verhalten entspricht einem unbedacht überhetzten Tempo, in dem gar nicht selten in Vorlesungen viel zu große Stoffmassen durchgepeitscht werden. Wiederum wäre das nicht von so tiefgreifender Bedeutung, wenn der Student die Ferien zur Verfügung hätte, um zu verarbeiten, zu vertiefen, anzueignen. Zumeist aber wird die überhetzte Aneignungsweise im Semester zur fast ausschließlichen Studienart, neben der anderes nicht mehr erfahren wird. Und in der Tat glaubt die Mehrzahl der Studenten heute sich nicht die Zeit einräumen zu können, einmal wochenlang ein grundlegendes Buch zu erarbeiten, nächtelange Gespräche um zentrale Probleme zu führen, wichtigen Fragen auf eigene Faust nachzugehen.

Es gehört mehr Souveränität, als im allgemeinen zumutbar zu sein scheint, dazu, sich einen Raum zu schaffen, in dem es möglich ist, an der Gewinnung eines eigenen Standpunktes ernstlich zu arbeiten. Wo findet der Student wesentliche Hilfen und Impulse, zu solchem Tun? Und doch wird die Entscheidung für wirklichen Dienst in der Kirche Christi vom Studenten gerade angesichts der Fragen seines Studiums gefällt und immer neu ausgetragen werden müssen.

c) Für den Charakter und Erfolg eines Studiums kann das *Miteinanderleben* der Kommilitonen von größter Bedeutung sein. Die überwiegende Zahl der Theologiestudenten gehört nicht Verbindungen an, lernt aber immer die Studentengemeinde, sowie sehr oft eine vita communis in Kirchlichen Hochschulen oder Studienhäusern kennen. Nun ist die Enttäuschung über das Mißlingen vieler Versuche des gemeinsamen Lebens weit verbreitet. Auch Studienhäuser und Kirchliche Hochschulen mit guter Tradition stehen vor großen Schwierigkeiten.

In ihren Nöten drückt sich deutlich aus, daß der Student in merkwürdig geringem Maße die Fähigkeit zum gemeinsamen Leben aufbringt. Die Gründe dafür sind zu einem Teil im Studiengang zu suchen. Das Gefühl der Überlastung, des Nichtbewältigenkönnens, der Überfülle des Stoffes veranlaßt zu der Meinung: „Hierfür habe ich keine Zeit!" Angesichts der Gebundenheit an die nächsten Forderungen bringt die Mehrzahl das Opfer von Zeit und Kraft für das Miteinander nur zögernd, oft widerwillig, oft mit stillen Vorbehalten auf und steht in dieser Einstellung einer kleinen Gruppe gegenüber, die besonders im Gemeinschaftsleben Erfüllung bestimmter Erwartungen sucht. Das Insuffizienzgefühl gegenüber den Anforderungen führt zweifellos in zahlreichen Fällen zu Komplexen, die sich gerade im Gemeinschaftsleben in unguter Weise in Mißmut und erstaunlichen Kompensationsversuchen Luft zu schaffen versuchen. So unfrei der Student sich selbst und seiner Aufgabe gegenüber ist, so unfrei ist er auch für das Miteinanderleben, obwohl gerade dieses, wenn es recht gestaltet wäre, ihm wesentliche geistliche und studientechnische Hilfe geben könnte. Hier muß außerdem festgestellt werden, daß für die Leitung solchen Gemeinschaftslebens selten Persönlichkeiten so zur Verfügung stehen, daß sie wirklich Zeit für diese Aufgabe haben. Die Institutionen als solche geben wenig, wenn sie nicht von Menschen wirklich „menschlich" gestaltet werden können.

Findet der Student nur selten eine Heimat im Gemeinschaftsleben, so ist auch die Verschlossenheit der einzelnen Kommilitonen gegeneinander auffallend. Freundschaften, die in einer gemeinsamen Arbeit an der Sache ihren Grund haben, scheinen selten geworden zu sein, Anregungen und Hilfen älterer Semester für jüngere Kommilitonen werden nur spärlich geleistet. Die Verschlossenheit ist fast zum allgemeinen Habitus geworden; die Virtuosität, mit der gegenüber allen weiterreichenden Fragen, gegenüber Problemen „theologischer Existenz" abgeschaltet wird, ist tief eingeübt.

d) Über die *Stoffmenge,* die während des Studiums zu bewältigen ist, gibt es *unter den Studenten gewisse traditionelle Ansichten,* die genährt werden aus den landeskirchlichen Richtlinien, dem effektiven Angebot an Vorlesungen, den Examensbestimmungen und noch mehr aus den Berichten über die angebliche Examenspraxis. Seit langem scheinen viele Stellen, die für die Richtlinien zum Studium und Examen verantwortlich sind, keine Aufrechnung mehr durchgeführt zu haben, wie der einzelne Studientag aussieht, wenn der Student in acht Semestern die tatsächlich oder vermeintlich an ihn gestellten Erwartungen erfüllen will.

Wir fügen deswegen eine einfache Übersicht ein, in welcher kirchliche Richtlinien durchschnittlich berücksichtigt sind.

Auch für den Studenten, der die Kenntnis des Lateinischen und Griechischen von der Schule mitbringt, fallen im wesentlichen weg:

Das 1. Semester fürs Hebräische, – das 8. Semester für Examensvorbereitungen.

Es bleiben also 6 Semester, in denen (nach Meinung der Mehrzahl der Studenten) das Hören etwa folgender „Standardvorlesungen" erwartet wird:

AT:	1. Genesis – 2. Psalmen – 3. Jesaja – 4. Einleitung – 5. Theologie.
NT:	6. Synoptiker – 7. Johannes – 8. Römer – 9. Korinther – 10. Einleitung – 11. Theologie.
KG:	12.–15. Abschnitte der KG – 16. u. 17. Dogmengeschichte – 18. Konfessionskunde (oft unter Syst. Theol.) – 19. Heimatliche KG.
Syst. Th.:	20.–22. Dogmatik I–III – 23. Ethik – 24. Gesch. d. prot. Theol. (oft unter KG), Theologie der Bekenntnisschriften.
Prakt. Th.:	25. u. 26. 2 Vorlesungen, unterschiedlich i. d. Landeskirchen.
Phil. Fak.:	27. u. 28. Vorlesungen über Philosophie und Geschichte der Philosophie.

Insgesamt also: 28 festliegende, meist vierstündige Hauptvorlesungen, d. h. fast 5 *Hauptvorlesungen pro Semester.*

Seminare und Proseminare: Je Disziplin (AT – NT – KG – Syst. Th. – Prakt. Th. – Phil.) zwei, d. h. *je Semester* 2 *Seminare.* (Die manchmal mögliche Entlastung durch Verschiebung eines (Pro-) Seminars in das erste oder achte Semester wird fast regelmäßig aufgewogen durch die übliche Teilnahme an mehreren Übungen während des Studiums.)

Als Pensum je Semester ergibt sich also die Bearbeitung von mehr als 4 Hauptvorlesungen und von 2 Seminaren; das bedeutet pro Woche 20 Stunden reine Hörzeit. Für die Vorbereitung einer zweistündigen Seminarsitzung werden 6–8 Stunden benötigt, d. h. mindestens 12 Stunden in der Woche.

Für Vorarbeit und Nacharbeit müssen je Vorlesungsstunde durchschnittlich mindestens 1 ½ Stunden gerechnet werden.

Es gibt zwar manche Vorlesungen, die nach ihrem Gehalt und der Form der Darbietung auch ohne wesentliche Mitarbeit vollen Wert haben können; ihnen steht aber eine größere Zahl von Vorlesungen gegenüber, die erheblich mehr Mitarbeit erfordern. Das gilt nicht nur für exegetische Vorlesungen, wo bei vielen Studenten der größte Teil dieser Zeit für die philologische Mitarbeit benötigt wird, sondern noch mehr für Vorlesungen, welche die bedeutenden theologischen Streitfragen der Gegenwart einschließen oder gar ausdrücklich behandeln, wie z. B. die Vorlesung „NT-Theologie". Genau so kann man in dogmatischen Vorlesungen angesichts der offenen Probleme der Hermeneutik nicht ohne ausgiebige Mitarbeit der Zone verantwortlicher, eigener Urteilsbildung sich überhaupt nähern.

Bei insgesamt 28 Hauptvorlesungen, d. h. gut 4 Hauptvorlesungen je Semester, also 16 Vorlesungsstunden pro Woche, ergibt sich eine Mitarbeitszeit von mindestens: 24 Stunden.

Damit ergibt sich pro Woche für Vorlesungen und Seminare zusammen durchschnittlich:

Hörzeit: 20 Stunden
Mitarbeit: 36 Stunden
56 Stunden, verteilt auf 6 Tage = *9 Stunden pro Tag*

Nicht eingeschlossen ist in dieser Rechnung:
Das Hören der zweistündigen kleinen Vorlesungen; Besuch der Vorlesungen anderer Fakultäten und der Veranstaltungen des Studium generale;
Seminararbeiten;
Lektüre grundlegender theologischer Literatur;
kursorische Lektüre;
weitere Bibelkunde.
Außerdem muß Raum bleiben für:
Mitarbeit in der Studentengemeinde, in Studienhäusern und ähnlichen Einrichtungen; Teilnahme an Universitätsveranstaltungen, Tagungen, Kulturleben, musische Betätigung, Presse und Politik, studentische Selbstverwaltung; eigene Versorgung, Nebenverdienst, Stipendienfragebogenunwesen; für Sport, Körpererziehung, Sprecherziehung, Verbindungen; für den natürlichen Ausgleich in der absichtslosen Entspannung; für Gespräche, Diskussionen usw.
Eine zeitliche Ansetzung aller dieser Bereiche erscheint neben den festliegenden 9 täglichen Arbeitsstunden einfach als grotesk. Man sollte sich nur deutlich machen, daß selbst der gut begabte Student, der seine Semesterferien voll zur Verfügung hat, bei weitem nicht den oben genannten Stoff ordentlich bewältigen kann. Wie aber soll der durchschnittlich Begabte, der in den Ferien verdient, dieses Pensum schaffen, wenn er sich nicht auf reines Leitfadenpauken beschränkt?

Der Zustand einer gewissen Überforderung ist sicher nichts Neues. Er gewinnt aber eine gefährliche Gewalt, wenn der Studierende nicht die Souveränität früherer Generationen aufbringt und sich selbst, gut beraten von Älteren und von Kommilitonen, durch wahlweise Beschränkung einen Weg bahnt. Heute ist die Neigung verbreitet, noch weit über den o. a. Stoff hinaus zu belegen, wobei man im Hören des Vielen seine Beruhigung sucht, während die eigene Arbeit, d. h. schon das Mitarbeiten der Vorlesungen, zwangsläufig wegfallen muß, bzw. auf die Vorbereitung der Fleißprüfungen reduziert wird.

Fühlt der Student auch, daß er sich um die fruchtbaren Gaben eigener Arbeit bringt, so wagt er doch nicht, eigene Wege zu gehen. Nach einigen Semestern pflegt er allerdings zu merken, daß man auch durch Pauken den großen Stoff sich nicht aneignen kann, da nur oberflächlich haftendes Wissen einem ständigen Verlust durch „Verdunstung" unterworfen ist. Und hat schon das ständige Abschneiden der Versuche tieferen Verstehens Unzufriedenheit hervorgebracht, so nimmt jetzt die Unsicherheit einen fühlbaren Raum ein. An der Mangelhaftigkeit

der Arbeitsergebnisse entsteht ein bedrücktes Fragen nach dem Sinn dieses Studiums. Das Bewußtsein, dem Geforderten nicht zu genügen, führt zu einem Verlust an gesundem Selbstbewußtsein, oftmals zur Resignation oder auch nervlicher Zerrüttung. Einen Abschluß für diesen Zustand pflegt man zu suchen in dem Entschluß, nun wenigstens rücksichtslos mit dem Stoffpauken zu beginnen, das die unmittelbare Voraussetzung fürs Examen ist. Das rückblickende Urteil über das Studium ist oft erfüllt von Bitterkeit über das eigene Zurückbleiben, die Enttäuschung über das Nichterfüllte, und es bleibt die Frage: „Hat mich diese ständige, kaum gelungene Auseinandersetzung mit der Stoffülle überhaupt in einem positiven Sinne geformt und geprägt? Hat sie mich tauglicher und freudiger für das Amt gemacht?"

Gar nicht selten sind auch Studenten anzutreffen, die schon bald die Frage nach dem Sinn dieser Studienart negativ für sich beantwortet haben. Um sich selbst nicht zu verlieren in der vermeintlich unübersehbaren Stoffülle, negieren sie entschieden den Wert wissenschaftlich-theologischen Studiums, ehe sie es wirklich kennengelernt haben, und suchen unter dem Einfluß und in der Gemeinschaft von Gruppen, die wissenschaftlicher Theologie fremd oder ablehnend gegenüberstehen, eigene Wege.

Andererseits ist nicht zu verkennen, daß jeder Versuch, den Studenten von seiner einseitigen Orientierung am Wissensstoff wegzuführen, auf große Schwierigkeiten stoßen wird, weil die Gewohnheit dieser Studienform bereits eine große Macht hat.

Diese ungute Einstellung zum Studium findet fraglos ihre Stütze in dem, was von *Prüfungen* berichtet wird. Es ist eine weitverbreitete Überzeugung, daß gründliche Kenntnisse und eindringendes Verstehen in der Prüfungspraxis nur zufällig zur Geltung kommen, während die Unkenntnis über Einzelheiten, die dem Prüfenden am Herzen liegen, die auch in Kompendien zu finden sind, eine unverhältnismäßig schwerwiegende Bewertung erfährt. Man meint, daß eine nach einem Kompendium eingepaukte schematische Übersicht über die Überschriften und Inhaltsangaben der Kapitel der Bibel und ihrer Unterabschnitte im Examen viel höher gewertet wird, als die Fähigkeit, diese Kapitel auch sachgemäß auszulegen. Von Prüfungen, die nach selbständiger Durchdringung eines Wahlgebietes, eines Problemkreises fragten, hört man selten. Das gilt sowohl für Fleißprüfungen wie auch Examina. Da der Student von Fleißprüfung zu Fleißprüfung geht, und da bei vielen vom ersten Semester an die Vorstellungen vom Examen beherrschende Gewalt haben, bestimmt die Prüfungspraxis die Art des Studiums. Was hier vermutlich gefragt wird, wird dort ge-

paukt. So drängt den Studenten seine Vorstellung von der Prüfungspraxis zu oberflächlichem Leitfadenstudium. Er meint keinen Raum mehr zu haben für eigene, vertiefende Arbeit und fordert daher: „Studienreform muß zuerst heißen: Prüfungsreform!" Und in der Tat scheint die „Fremdheit" der Prüfenden in manchen Prüfungskommissionen westdeutscher Landeskirchen und Fakultäten gegenüber der wirklichen Lage der Studierenden eine ungewöhnlich große zu sein. Könnte hier nicht die Erwägung, daß die Prüfungsart die Studienweise kommender Generationen mitbestimmt, zu eingehenden Überlegungen über eine bessere Gestaltung der Prüfungspraxis führen?

3. Student und Dozent

Im allgemeinen weiß der Student, daß er angesichts der Zahlenverhältnisse meist überlasteten Dozenten gegenübersteht und scheut sich daher, diese in Anspruch zu nehmen. Auch wenn er das Gefühl hat, die erwünschten Hilfen während des Studiums nicht in vollem Maße zu erhalten, so ist doch eine Animosität gegenüber der Dozentenschaft nicht feststellbar.

Der Student legt Wert darauf, Dozenten zu hören, die forschend, nicht nur lehrend tätig sind. Mit der Forschungstätigkeit des Dozenten verbindet sich für ihn das Gefühl, den Quellen wissenschaftlicher Arbeit und den Ursprüngen theologischen Verstehens näher zu sein, auch wenn er selbst nur als Hörer dabei ist. Er will auf die Forschungstätigkeit seiner Lehrer nicht verzichten, eben weil es ihm im Studium doch irgendwie um Prüfung der Wahrheit geht.

Die heute üblichen Einrichtungen, offene Abende, Seminarausflüge, Einladungen der Vertrauensdozenten usw., sind durchaus geeignet, einen gewissen freundlichen privaten Kontakt herzustellen. Dies ist ein großer Gewinn, schließt aber nicht ein, daß eine Basis für die theologische Arbeit und Verständigung ohne weiteres gegeben wäre. Sie kann nicht in solchen gelegentlichen Einrichtungen gefunden werden, ist aber unentbehrliche Voraussetzung für eine intensive Wechselwirkung von Lehrer und Schüler.

Fraglos ist der Abstand Dozent-Student im Sachlichen riesengroß. Es herrscht weitgehend das Gefühl, daß der Mann auf dem Katheder in unerreichbarer Ferne seine Bahn zieht, nicht etwa weil der Vortrag „zu hoch" wäre, wohl aber, weil es in der Überfülle des Stoffes und der Verschiedenheit der Terminologien als schwierig erscheint, in absehbarer Zeit sich die sachlichen Voraussetzungen zum Verständnis zu beschaffen. Denn gerade der Student, der treulich die „Standardvor-

lesungen" hört, hat das Gefühl, kübelweise mit Stoff überschüttet zu werden, den er nicht zu ordnen vermag. Verschwommenheit der Vorstellungen und mangelnde Klarheit der Gedankenführung ist die unvermeidliche Folge. Aber nicht nur der Student wird von der Hast der Stoffaneignung suggestiv überwältigt, sondern auch mancher Dozent scheint ganz bestimmten Vorstellungen über eine Stoffmasse, die geboten werden müsse, untertan zu sein.

Es ist in diesem Geschehen eine aufs Quantitative drängende Vorstellungsweise wirksam, unter deren Einfluß die Frage nach wirklicher Aufnahme und Verarbeitung nicht deutlich gestellt wird. Fraglos könnte manche Vorlesung viel mehr bieten, wenn sie sich auf eine erreichbare Stoffmenge schon in der Anlage beschränkte, dann aber auch den Raum hätte, das Gebotene gründlich darzulegen. Nicht der Zuschnitt auf den Kompendienstil ist eine Hilfe für den Hörer, sondern das tiefe, nicht überhastende Hineindenken in die wesentlichen Fragen. Die pädagogische Wirksamkeit der Vorlesungen ist für den Hörer gegeben, wenn ihn die zündende Kraft vertiefter Erkenntnis packt. Diese Möglichkeit aber sollte nicht durch falsche Hast in Frage gestellt werden.

Gelingt dem Studenten nun vielfach nicht das Erreichen der Höhen der Vorlesung, so ist die Folge, daß er in Seminare und Übungen drängt. Hier ist das Tempo nicht so zwingend. Hier hofft er fragen und mehr verstehen zu können. Die Überfüllung der Seminare ist z. T. also auch eine Folge der Unangemessenheit der Vorlesungen.

Nun ist aber die Arbeit in den Seminaren ganz ähnlichen Gesetzen unterworfen. Da Ferienvorbereitung für das Seminarthema infolge von Nebenarbeiten, aber auch wegen des Fehlens rechtzeitiger Vorbereitungshinweise, oft nicht möglich ist, wird die ganze Arbeit an dem Thema in das Semester verwiesen, d. h. in eine Zeit, wo der Student ohnehin schon so beansprucht ist, daß er nur durch ganz entschlossenen Verzicht auf „unentbehrliches" anderes den Raum für eine sachgemäße Mitarbeit erübrigen kann. Obendrein aber erweist sich das Semester als so kurz, daß man im Seminar vielfach über die Erarbeitung gewisser Grundlagen und eine flüchtige Zusammenfassung einiger Ergebnisse nicht hinauskommen kann. Der allzu kurzatmige Rhythmus der Semester läßt es also auch hier zu einer tieferen Verwurzelung in einem Arbeitsgebiet nicht kommen. Und der Zwang, „Scheine zu machen", sowie die Überfülle von Teilnehmern bewirken ein Übriges in der Belastung der Seminare.

Für Vorlesung wie Seminar gilt also in ähnlicher Weise, daß Dozent wie Student sich in einen Betrieb hineingebunden sehen, der

starke Tendenzen zur Anonymität, Extensität und zu überhasteter Eile zeigt. Findet der Student keinen festen Boden, so findet auch der Dozent für seine erzieherische Aufgabe, für das Heranführen an die Sache der Theologie angesichts des Fluktuierens und der Gebundenheit der Studenten keine angemessene Basis.

4. Der Student und die anderen Fakultäten

Zweifellos ist bei vielen Theologiestudenten ein differenziertes Interesse an der Arbeit in anderen Fakultäten festzustellen. Äußerst kritisch aber sollte man die Ergebnisse einer in Richtlinien zum Studium vorgeschriebenen flüchtigen Orientierung in den Fächern anderer Fakultäten, z. B in der Soziologie, Psychologie oder Pädagogik betrachten. Die Gewohnheit, schon in den eigenen Fächern extensiv und vielgeschäftig zu arbeiten, dürfte hier kaum verlassen werden. Andererseits aber ist sehr hoch einzuschätzen der Wert der spontanen Begegnung mit Studenten, Problemen und Methoden anderer Fakultäten.

Zusammenfassung des Teiles I

Der obige Aufriß zeigte eine Gruppe von Bedingungen, die aus den allgemeinen gesellschaftlichen Zuständen hervorgehen und der Beeinflussung durch die Universität weitgehend entzogen sind. Einer Beeinflussung mehr oder weniger zugänglich sind hingegen die Bedingungen, die der Student an der Universität antrifft: die Atmosphäre, in der er studiert, sein Verhältnis zu Kommilitonen, zum Stoff und seine Beziehung zum Dozenten. Sie günstig zu gestalten, ist eine Aufgabe, die höchste Aufmerksamkeit verdient.

In aller Deutlichkeit sollte festgehalten werden, daß ein fruchtbares Ergebnis des Studiums nicht durch einfache Aufrechterhaltung der Forderungen oder ihre Ergänzung durch etwas anders geartete erreicht werden kann. Gerade die überzogenen Ansprüche sind es, die den Studenten in die extensive Oberflächlichkeit hineintreiben. Daß wirklich die Mehrzahl der Studenten angestrengt arbeitet, oft sogar viel zu viel tut, ist nicht selten erkannt worden. Aber die innere Unfreiheit, vereint mit dem Fehlen ausreichender Hilfen kann nur überwunden werden, wenn beides geschieht, wenn der Anspruch in ein rechtes Maß zur Möglichkeit gebracht wird und die Hilfe und Anleitung zur Erreichung des Geforderten aktiviert wird.

Eine Änderung der Studienweise, die bessere Ergebnisse anstrebt, muß also paradoxerweise die allzuvielen Forderungen einschränken,

damit geleistet wird, was jetzt nur selten geleistet werden kann: eine vertiefte Aneignung, eine intensivere Verarbeitung, eine Beteiligung des ganzen Menschen. Es gilt wieder Raum zu schaffen für einen Studienweg, der nicht zur Verdrängung des Wesentlichen verleitet, sondern Zeit und Möglichkeiten bietet für gediegene Arbeit und ehrliches Wachstum. Für die Kirche ist es eine Lebensfrage, daß die, die mit dem Amt der Verkündigung betraut werden, nicht mitgerissen sind von unguten Tendenzen, die heute sowohl das gesellschaftliche Leben wie auch die Universität mehr und mehr zeichnen und einer wirklichen Verwurzelung entgegenstehen. Sollte nicht die Theologische Fakultät kraft ihrer Gebundenheit an Ihn, der uns frei macht, in großer Souveränität auf dem Wege zu einer heilvolleren Gestaltung der Studienwege vorangehen können? Jedenfalls liegen die Mißstände im Studium der Theologie vielfach nicht allzu entfernt von den unbewältigten Nöten anderer Fakultäten.

II. Vorschläge

In unseren Erwägungen zeigte es sich, daß fruchtbare Ergebnisse der Ausbildung in Frage gestellt sind, weil es dem Studenten allzu schwer gelingt, nach der erkenntnis- und lebensmäßigen Seite hin sich in der Theologie zu verwurzeln. Zwangsläufig wird die Ausbildung, in der keine Bindung an die Sache gefunden wurde, auch keine Fähigkeiten vermitteln, Erarbeitetes und Erfahrenes für die Gemeinde umzusetzen.

Unsere Analyse befaßte sich mit einem höchst komplexen Gefüge, innerhalb dessen die Mängel keineswegs auf einzelne Gruppen oder Resultanten zu beschränken sind. Erst das ungünstige Zusammenwirken vieler Faktoren erzielt das Gefälle, das die besorgte Aufmerksamkeit auf sich gezogen hat. Eine fruchtbarere Gestaltung des Ausbildungsweges wird daher nicht zu erreichen sein, wenn nicht in einem gleichgerichteten Sinne die Faktoren des Gesamtkomplexes geordnet werden. Isolierte Einzelmaßnahmen können nur sehr bedingt förderlich sein.

Die aufgewiesenen Mißstände sind nicht zu beseitigen durch völlige Veränderung der gegebenen Institutionen, nicht durch einen Strukturwandel des Studiums. Es ist erfolglos, die gleichen Probleme in andere Bereiche zu verlagern, vielmehr gilt es, den jetzt gegebenen Ausbildungsweg fruchtbarer zu machen. Das ist nur möglich, wenn das theologische Studium nicht auf Ersatzbetätigungen, wie Leitfadenpauken oder praktische Betriebsamkeit, abgedrängt wird.

Wir begrenzen die folgenden Vorschläge auf den Problemkreis des theologischen Studiums an der Universität. Die besonders gelagerten Probleme der Kirchlichen Hochschulen, der Theologischen Studienhäuser und der Studentengemeinden, die eng mit unserem Fragenkomplex verknüpft sind, können wir hier nicht darlegen. Auch die Anleitung und Förderung der Studierenden durch ihre Landeskirchen und Heimatgemeinden vermögen wir nicht direkt in den Umkreis unserer Vorschläge einzubeziehen. Die sich neu ergebenden Aufgaben und Möglichkeiten in diesen Bereichen bedürfen gewiß einer Gestaltung. Hier sei nur ein Beispiel genannt: Es kann in den landeskirchlichen Arbeitsgemeinschaften, die schon im landsmannschaftlichen Zusammengehörigkeitsbewußtsein eine Grundlage haben, wirksame gegenseitige Hilfe auch in Studienfragen geleistet werden. Hier wäre der sinnvolle Platz für ältere Studenten, die (von ihren Landeskirchen auch an den Universitäten außerhalb des Gebietes der Landeskirche unterhalten) gleichzeitig an der Universität als Famuli, in den Arbeitsgemeinschaften als „Tutoren" tätig sein könnten.

Es wird sich die Fruchtbarkeit einer Reform daran entscheiden, ob es gelingt, einer Studentengeneration mit verminderter Souveränität und geschwächtem Assimilationsvermögen die Hilfen zu geben, die Impulse zu vermitteln, den Raum zu schaffen, welche dafür förderlich sind, daß eigene Arbeit und tiefe Erfassung des Auftrages wieder geschehen. Die Erkenntnis, daß die jetzige Studentengeneration nicht das Rüstzeug mancher früheren mitbringt, kann nur ein dringender Anruf sein an alle Verantwortlichen, das zu tun, was jetzt nötig ist.

1. Das Ziel der Ausbildung

In den folgenden Vorschlägen wird als die normale Aufgabe des Theologiestudiums die theologisch-wissenschaftliche Ausbildung des künftigen Pfarrers angesehen. Diese Ausbildung sollte folgendes einschließen:

a) 1. Aneignung unentbehrlichen Wissenstoffes. 2. Aneignung der Fähigkeit zu geistiger Arbeit, zu methodischer Erfassung und Durchdringung anfallender Probleme.

b) Bekanntwerden mit Eigenart und Wesen theologisch-wissenschaftlicher Forschung. 1. Heranführung an Quellen als elementaren Bausteinen eigener Urteilsbildung und Erlernung ihrer Verarbeitung. 2. Begegnung mit forschenden Lehrern und Anbahnung eines Verständnisses ihrer Arbeit sowie des Menschen, der hinter solcher wissenschaftlichen Arbeit steht. 3. Konfrontation mit den Grundfragen, die den Christen und den Theologen der Gegenwart betreffen, und Anbahnung der Möglichkeit verantwortlicher eigener Stellungnahme aus der Kraft der Begegnung mit der Botschaft des Evangeliums.

c) Hineinwachsen in die kirchliche Gemeinschaft: 1. Im gemeinsamen Leben der Kirchlichen Hochschulen, Studienhäuser, Studentengemeinden und im Teilhaben am Leben der Heimatgemeinde; d. h. aber: 2. Erfahrung der Gemeinschaft im Glauben und der daraus sich ergebenden Hilfen, insbesondere auch im Umgang mit theologischen Lehrern und Kommilitonen. Erkenntnis und Angreifen der Aufgaben, die sich in diesem Lebensbereich aus den Nöten der Kommilitonen ergeben.

d) Förderung und Ausbildung des Menschen in der Ganzheit seines Charakters, in seinen Bezügen zu Mitmensch, Umwelt und Öffentlichkeit.

e) Aufmerken auf die wissenschaftliche Arbeit und das geistige Leben in anderen Fakultäten und in der Gesamtheit der Universität.

Wenn auch die unter c, d und e aufgeführten Vorgänge weitgehend einer freien Entfaltung überlassen werden müssen, so ist es doch deutlich, daß bei den gegenwärtigen Verhältnissen kein ausreichender Raum für diese Entfaltung gegeben ist.

2. Besondere Gesichtspunkte, die für die gegenwärtige Situation zu berücksichtigen sind

Da der Student heute teils in die extensive Geschäftigkeit sich treiben läßt, teils in die anonyme Verantwortungslosigkeit auszuweichen geneigt ist, müssen alle Möglichkeiten, ihn zur Eigentätigkeit, zu wirklicher Verarbeitung, zu begründeter Urteilsbildung anzureizen, genutzt werden. Es kommt darauf an, Impulse in dieser Richtung in markanter Weise und in solcher Intensität zu geben, daß sie stärker spürbar werden als die Faktoren, die ständig zum Ausweichen vor nachweisbarer eigener Arbeit verlocken.

Eine neue Studienordnung sollte also Folgendes deutlich einschließen:

a) Der einzelne wird an ganz bestimmten, von ihm selbst gewählten Orten vor realisierbare Forderungen gestellt und bei diesen wirklich behaftet.

b) Den spontanen Impulsen und den mannigfachen Veranlagungen wird in großzügiger Weise Raum geschafft.

c) Den Dozenten werden realisierbare Möglichkeiten gegeben, nicht nur „Lehrstoff" zu vermitteln, sondern mit den Studenten so an den Aufgaben der Theologie zu arbeiten, daß die ihr innewohnenden erziehenden und prägenden Kräfte in vollem Maße wirksam werden.

Dazu müßte die Basis in längerer, zusammenhängender Arbeit in einem übersehbaren Kreise gegeben sein.

So nötig es ist, die realen Ausbildungsbedingungen der gegenwärtigen Studentengeneration voll zu berücksichtigen, so nachdrücklich muß festgestellt werden, daß folgende Wege nicht für eine Reform gangbar sind:

a) Der Gesamtrahmen dessen, was an theologischer Wissenschaft an den Universitäten gelehrt wird, darf nicht in der Richtung auf die regulierte Darbietung eines Fachschulwissens zurechtgestutzt werden. Der geistige Raum, in dem Forschung und Lehre getrieben werden, sollte nicht freiwillig verkleinert werden.

b) Auch wenn wesentliche Änderungen der realen Studienbedingungen in absehbarer Zeit nicht zu erwarten sind, darf eine Reform heute nicht durch Eingriffe in die Substanz und Struktur das aufgeben, was später, auch unter günstigeren Allgemeinbedingungen nur schwer wieder zu gewinnen ist.

Die jetzt folgenden Vorschläge sind nicht der Entwurf einer ausführlichen neuen Studienordnung, sondern sollen nur die Richtung verdeutlichen, in der eine solche gestaltet werden könnte.

3. Das Problem des Überangebotes an Stoff

Der Gesamtrahmen der wissenschaftlichen Darbietungen der theologischen Fakultäten soll nicht aufgelöst werden. Andererseits ist nicht zu leugnen, daß der Student in seiner eingeengten Gesamtlage meist nur zu einem ganz oberflächlich-extensiven Kompendial-Wissen kommt.

Angesichts dieser Spannungsverhältnisse kann die Lösung nur gefunden werden auf dem Wege einer sinnvollen Auswahl und Begrenzung dessen, was der einzelne Student während seines Studiums arbeitet.

Diese Auswahl konnte in früheren Generationen stillschweigend dem Lauf der Dinge überlassen werden. Da aber die heute studierende Generation in großer Abhängigkeit ihre Richtlinien für das Studium als Gesetz betrachtet und da möglicherweise auch die Qualität der Prüfungen Verschiebungen erfahren hat, ist es nötig, diese Auswahl sinnvoll zu gestalten und in den Richtlinien für das Studium wie auch in der Examens-Ordnung und Examens-Praxis vertrauenswürdig zu verankern.

Wir schlagen daher vor:

a) Vom Studenten wird eine begrenzte, festliegende Gesamtzahl von Vorlesungs- und Seminareinheiten gefordert. Diese Gesamtzahl

sollte als Mindestgrenze dessen, was in einem Studium ordentlich bearbeitet werden muß, angesetzt werden.

b) Die Auswahl, an *welchen* Vorlesungen und *welchen* Seminaren der Student teilnimmt, ist ihm frei zu geben, einzig die allzu einseitige Verlegung auf die Arbeit in nur einzelnen Disziplinen unter gänzlicher Vernachlässigung anderer könnte durch Sicherheitsklauseln eingeschränkt werden.

c) Die vom Studenten gewählten Vorlesungen und Seminare werden als das Rückgrat seiner theologisch-wissenschaftlichen Ausbildung betrachtet. Es wird erwartet, daß er sie in ihrer begrenzten Zahl intensiv durcharbeitet. Für sie wird er in den Prüfungen haftbar gemacht. Er aber kann auch erwarten, daß seine hier erarbeiteten Kenntnisse im Examen gesucht werden.

d) Neben diesen gewählten Vorlesungs- und Seminareinheiten wird nur ein sorgfältig begrenztes Übersichtswissen verlangt, und zwar mit Überlegung so begrenzt, daß hier nicht erneut stärkste Impulse für das jahrelange Pauken von Kompendien gegeben werden.

e) Eine Wahldisziplin und mehrere Wahlgebiete wählt sich der Student im Laufe des Studiums (siehe unten).

4. Gesamtplan eines Studiums

Unter Berücksichtigung obiger Gesichtspunkte könnte ein Studium in folgender Weise angelegt werden:

a) als zu erarbeitende Einheiten werden festgelegt:

1. 15 Hauptvorlesungen.
2. 4 Einführungsseminare, je eines in AT, NT, KG, Syst. Theol., 2 praktisch-theologische Seminare.
3. 1 einjähriges Oberseminar in der Wahldisziplin.
4. 6 kleine Vorlesungen oder Übungen, besonders zur Einarbeitung in Wahlgebiete.

Zeitplan: (vgl. Zeitplan S. 105 und 106).

Teilt man diesen Stoff schematisch auf 6 Semester auf, so ergibt sich je Semester:

2½ Hauptvorlesungen	= 10 Std. Hörzeit,	15 Std. Mitarbeit
1 Seminar (einschl. schriftl. Arbeit)	= 2 Std. Hörzeit,	10 Std. Mitarbeit
1 kl. Vorl. o. Übung	= 2 Std. Hörzeit,	3 Std. Mitarbeit
	14 Std. Hörzeit,	28 Std. Mitarbeit

insgesamt 42 Stunden in der Woche.

Nicht eingerechnet sind: Das einjährige Oberseminar (das zu einer stärkeren Zusammendrängung des o. a. Stoffes in den früheren Semestern nötigt), das Hören in anderen Fakultäten und all die weiteren Aufgaben, die auf Seite 106 aufgeführt sind. Für diese Gebiete würde bei einer festliegenden täglichen Beanspruchung von etwas mehr als 7 Stunden durch obengenannten theologischen Stoff gerade noch Raum bleiben.

b) Wahldisziplin und Wahlgebiete

Theologische Arbeit, die zu wirklicher Aneignung führen soll, wird von Fall zu Fall an ganz verschiedenen Orten den Fragen begegnen, die den Studenten packen, seine Beteiligung und seine Gaben auf den Plan rufen. Deswegen ist es von größter Bedeutung, daß ganz zentral in den Studiengang die Möglichkeit eingebaut wird, in einem solchen Bereich Fuß zu fassen. Hierzu soll dienen die Einrichtung einer Wahldisziplin und einiger Wahlgebiete in folgender Weise:

aa) Jeder Student entscheidet sich im Laufe des Studiums (normalerweise nicht vor der Teilnahme an den Einführungsseminaren in allen Disziplinen, also nicht vor dem 4. bis 5. Semester) für eine Disziplin, in der er sich besonders heimisch macht, an einem einjährigen Oberseminar (siehe unten) teilnimmt und aus der er (soweit üblich) das Thema der wissenschaftlichen Examensarbeit erhält. Als Wahldisziplin kämen in Frage: AT, NT, KG, Syst. Theol., Prakt. Theol. In begründeten Einzelfällen auch Missionswissenschaft.

bb) Innerhalb der von ihm nicht erwählten anderen Disziplinen sucht sich der Studierende gleichfalls bestimmte kleinere Bereiche, mit denen er sich besonders vertraut macht und die er als *Wahlgebiete* angibt.

cc) Es sollte ständig die Möglichkeit gegeben sein, auch außerhalb des allgemeinen Studienplanes in Vereinbarung mit Dozenten Wahlgebiete zu bearbeiten, wie z. B. Missionswissenschaft, Pädagogik, Probleme des Katholizismus usw.

dd) Wahldisziplin und Wahlgebiete erhalten nur dann einen festen Platz im Studium, wenn sie in glaubwürdiger Weise in den Prüfungsordnungen verankert werden, d. h. wenn der Studierende überzeugt sein kann, daß er in diesen Gebieten im Examen auch zu Wort kommt.

Die durch die Wahlmöglichkeiten sich ergebende große Variationsbreite der Studienwege dürfte nicht nur den Vorteil haben, daß der Student mit vermehrtem Interesse arbeitet, sondern es ergibt sich für die kirchliche Arbeit eine größere Reichhaltigkeit an verschieden ausgebildeten Pfarrern.

5. Der Charakter der Vorlesungen

Der Seite 115 f. aufgeführte Gesamtplan eines Studiums erstrebt intensive Mitarbeit des Studenten. Diese wird nur fruchtbar sein, wenn die Vorlesungen selbst sie ermöglichen, indem sie geeignete Anregungen und Hilfen geben.

Bei den Vorlesungen sollten unterschieden sein und auch unterschiedlich ausgestaltet werden:

a) Hauptvorlesungen.
b) Übersichtsvorlesungen.
c) Kleine Vorlesungen (zweistündig).

Zu a) *Hauptvorlesungen.* Die Hauptvorlesungen als die Grundlage der Stofferarbeitung wären unter folgende Gesichtspunkte zu stellen:

aa) Nicht Mitteilung großer Stoffmengen ist Hauptzweck, sondern gründliche Einführung in ein Gebiet, und zwar besonders durch die Erarbeitung exemplarischen Wissens und die Anleitung zum Verstehen von Grundlagen- und Methodenfragen.

bb) Die Mitarbeit wäre anzuregen: Durch frühzeitige Angaben über zweckdienliche Vorarbeit, durch sorgfältig bedachte, stündliche Hinweise für die Mitarbeit, – durch regelmäßige Besprechung des Dozenten über die Möglichkeit der Mitarbeit, sei es mit dem ganzen Auditorium, sei es in einem kleineren Kreise, – durch Änderung der Prüfungsweise bei den Semestralprüfungen in der Weise, daß nicht nur Rekapitulationen des Vorgetragenen, sondern auch Ergebnisse selbständiger Mitarbeit erfragt werden.

Zu b) *Übersichtsvorlesungen* werden kaum für alle Disziplinen in Frage kommen. Sie könnten aber als eine äußerst gestraffte Übersicht dort einen Wert haben, wo nicht Bücher vorliegen, die geeignet sind, dem Studenten einen Überblick über den Gesamtbereich einer Disziplin zu geben. So wäre es denkbar, daß in einem Semester ein Grundriß der Kirchengeschichte I–V oder der gesamten Dogmatik geboten würde.

Zu c) *Die kleinen Vorlesungen* sollten anstreben, in Einzelprobleme und begrenzte Bereiche tiefer hineinzuführen. Sie würden der Erarbeitung von Wahlgebieten förderlich sein.

6. Seminare und Übungen

a) Um zu ermöglichen, daß der Student *jedenfalls in einem Problemkreis* über die bloße Aneignung von Wissensstoff hinauskommt, daß er wenigstens an einer Stelle in der Theologie intensiv an die Grundlagenfragen und Quellen unter geeigneter Anleitung herankommt, ist die Einrichtung eines *einjährigen Oberseminars* ratsam.

aa) *Form und Ziel des Oberseminars.*

Während des 5. und 6. oder 6. und 7. Semesters beteiligt sich der Student in seiner Wahldisziplin bei einem selbstgewählten Dozenten an einem Oberseminar. Jeweils ein Viertel der Studenten der Fakultät würde also in einem Oberseminar arbeiten.

Die Dozenten könnten vielfach als Thema des Oberseminars Gebiete wählen, die mit ihren gegenwärtigen Forschungen zusammenhängen. Es käme darauf an, die beteiligten Studenten zu enger Mitarbeit heranzuziehen, wobei sich zugleich eine Basis ergeben würde, auf der der erzieherische Wille des Dozenten in verantwortlicher Weise an einem begrenzten, dadurch übersehbaren Kreise (höchstens 15 Teilnehmer) gefordert wäre und zur Auswirkung kommen könnte. Diese Basis würde es auch ermöglichen, Grundfragen sachgemäß und mit Aussicht auf Verständigung zu erörtern.

bb) *Praktische Fragen des Oberseminars.*
Ankündigung: 6 Monate vor Beginn unter Hinweis mitzubringender Voraussetzungen.

Aufbau z. B. in folgender Weise: Im Sommersemester Erarbeiten der methodischen Voraussetzungen, Übersicht über die verfügbaren Quellen, die anfallenden Probleme und die Richtung der zu führenden Untersuchung. Semesterferien (sie stehen in diesen letzten Semestern meist für Studien zur Verfügung): Seminararbeiten zu den Einzelfragen im Zusammenhang des Themas. Wintersemester: Durchführung der Untersuchung Auswertung und Kritik der Seminararbeiten, Feststellung der Ergebnisse.

cc) Begleitet sein sollte diese wissenschaftliche Arbeit durch ständige Fühlung des Dozenten mit den Teilnehmern, durch bewußte Zusammenführung der Studenten zu gemeinsamer Arbeit. Anzustreben ist also eine über die Seminarstunden hinausreichende Arbeitsgemeinschaft. Es könnte bei der zwanglosen Ergänzung von Arbeit und persönlichem Austausch hier das erreicht werden, was innerhalb der heute üblichen Institutionen (Offene Abende, Seminarausflüge usw.) – angesichts des Fluktuierens, der großen Zahlen und der fragmentarischen Kürze – nicht möglich ist. Es könnte hier der Begriff des Vertrauensdozenten einen vollen Gehalt bekommen, nämlich so, daß auf dem Boden der sachlichen Arbeit gerade die Möglichkeit theologischer Förderung und seelsorgerlicher Hilfe wächst.

b) *Einführungsseminare.* Durch das Zusammenlegen von Proseminar und Seminar zum Einführungsseminar würde die Gesamtzahl der vom Studenten besuchten Seminare wesentlich verringert werden. Zweifellos aber müßte gegenüber der jetzigen Praxis eine Intensivierung der hier geleisteten Arbeit erfolgen; denn heute krankt das Studium ungezählter Studenten an der mangelhaften Einführung in das Handwerkszeug und die allgemeinen Grundlagen der Disziplinen.

aa) Teilnehmerzahl am Seminar, das der Einführung in eine Disziplin dient, nicht über 30, möglichst nur 20.

bb) Die Mitarbeit sollte so beanspruchen, daß sie Teilnahme an einem zweiten Seminar ausschließt.

cc) Schriftliche Arbeiten, die aus der gemeinsamen Tätigkeit des Seminars hervorgehen, sich eng und sauber begrenzen lassen und nicht alle anderen Studien während des Semesters einengen, sollten für alle Teilnehmer üblich sein. Bei diesen Arbeiten wäre eine sehr sorgfältige Anleitung nötig, schon deshalb, weil vielen Studenten nur hier handgreiflich deutlich wird, was wissenschaftliche Arbeit im Unterschied zu journalistischer Betätigung bedeutet. (Für AT und NT würden hier nur Exegesen in Frage kommen.)

dd) Famuli und alle verfügbaren pädagogischen Hilfskräfte wären *hier* anzusetzen, damit der einzelne Seminarteilnehmer ständige Einführungshilfen erfährt, besonders bei der Anfertigung einer Arbeit.

ee) Der Wegfall des Zwanges, eine Überzahl von Scheinen zu erwerben, würde eine unnötige Überbelegung der Seminare vermeiden.

c) *Übungen* könnten ohne Begrenzung der Teilnehmerzahl und in loserer Form der Mitarbeit gehalten werden. Sie würden auch den jüngeren Semestern den so begehrten Zugang zu „prominenten" Dozenten ermöglichen. Die Übungen könnten Anregungen für Wahlgebiete geben.

7. Methodische Anleitung und pädagogische Hilfen im Studium

Die Ergebnisse der Studienberatungen und Einführungen ins Studium sind schon deswegen oft dürftig, weil die einmaligen Impulse und Ratschläge meist nicht durch längere Anleitung ergänzt und in die Verwirklichung überführt werden. Die Verzettelung dieser Einrichtungen nimmt ihnen viel von ihrer Wirksamkeit. Sinnvoll wäre es, alle pädagogischen Kräfte auf den Platz zu konzentrieren, wo der Student jeweils in die Arbeit einer Disziplin eingeführt wird, also auf das Einführungs-Seminar. Hier sollten Famuli und auch ältere Studenten zur sorgfältigen Anleitung des Einzelnen herangezogen werden. Die Besonderheit der pädagogischen Arbeit an dieser Stelle müßte klarer erkannt und nicht durch die Nachahmung der Seminare Fortgeschrittener verkehrt werden.

Auch wäre im Zusammenhang der Seminare Raum zu schaffen für die Anleitung zu gewissen elementaren Arbeitsvorgängen, mit denen eine große Zahl der Studenten während der ganzen Ausbildung nie mehr vertraut wird, z. B. Erarbeitung eines Buches, Benutzung von Bibliotheken, lexikalischen Hilfsmitteln usw.

8. Prüfungswesen

Da gegenwärtig die Ausrichtung auf das Examen eine ganz übertriebene Bedeutung gewonnen hat und dem freien Wachstum äußerst hinderlich ist, erscheint es als sehr problematisch, die Zahl der Prüfungen noch weiter zu vermehren, z. B. durch ein frühe bibelkundliche Prüfung. Die unguten Auswirkungen der Examensabhängigkeit lassen sich durchaus einschränken, wenn die Prüfungspraxis auf die Gesamtanlage des Studiums abgestimmt wird. Erforderlich ist ein nicht nur im Wohlwollen des Prüfenden, sondern auch in der Examensordnung verankertes Eingehen auf den Studiengang in der Weise, daß der zu Prüfende wirklich aufgesucht wird in den Gebieten, in denen er gearbeitet hat.

Also:

a) Das Thema der großen wissenschaftlichen Examens-Arbeit ist zu wählen aus dem näheren Umkreis dessen, was in der Wahldisziplin und im Oberseminar bearbeitet wurde.

b) Den mündlichen Prüfungen ist ein ausführlicher Bericht des Studenten über den Studiengang zugrunde zu legen. Dieser Bericht sollte enthalten:

Die 15 Vorlesungen, die nicht nur belegt, sondern bearbeitet wurden, unter genauer Bezeichnung der Themen.

Die Themen der Einführungsseminare und des Oberseminars.

Genaue Angaben über die Wahldisziplin und die Wahlgebiete in anderen Disziplinen.

Das Hauptgewicht der mündlichen Prüfungen wäre auf die Feststellung zu legen, ob der Student es in den angegebenen Bereichen zu gründlichen Kenntnissen und zu wirklichem Verstehen gebracht hat, ob er die Fähigkeit zu theologischem Denken und Urteilen sich aneignen konnte.

c) Außerhalb der im Bericht über den Studiengang genannten Bereiche sollte nur das nötigste, zumutbare Übersichtswissen, ohne Abschweifung in Splitterfragen geprüft werden.

d) Die Prüfungsordnungen sollten diese o. a. Gesichtspunkte, die von manchen Prüfenden bereits berücksichtigt werden, sehr klar und vertrauenswürdig zum Ausdruck bringen.

e) Die Semestralprüfungen wären unter ähnliche Gesichtspunkte zu stellen.

f) Zweifellos ergibt diese Prüfungsweise eine erhebliche Mehrarbeit für die Prüfenden. Diese aber sollte gerne geleistet werden in der Erkenntnis, daß der Studiengang in erstaunlicher Weise beeinflußt wird von studentischen Vorstellungen vom Prüfungswesen. Ein hohes Niveau und eine angemessene Weise der Prüfungen können also erhebliche Auswirkungen haben.

Schlußbemerkungen

So wenig wie jede andere Ordnung kann die von uns vorgeschlagene gegen Mißbrauch und verkehrte Handhabung gesichert werden. Es besteht dennoch aber ein tiefgreifender Unterschied zwischen einer Regelung, die durch ihre Unangemessenheit zum verkehrten Gebrauch verleitet oder gar nötigt, und einer Ordnung, die ein sachgemäßes Studium nahelegt.

Vorausschauend wird man sagen müssen, daß der Student sich auch künftig kaum mit dem Hören von 15 Hauptvorlesungen begnügen würde. Es muß aber alles vermieden werden, die Neigung zum allzuvielen weiterhin zu verstärken. Andrerseits wird man die Fähigkeit zu selbständiger Arbeit beim durchschnittlichen Studenten nicht ohne weiteres voraussetzen dürfen. Für ihre Ausbildung Anreize und günstigere Voraussetzungen zu schaffen, erscheint geradezu als eine Hauptaufgabe der Umformung des Studiums. Wird dieses Ziel nicht erreicht,

so ist zu befürchten, daß es der Kirche in allen ihren Bereichen immer mehr an Männern fehlen wird, die verantwortlich die Fülle der Aufgaben unserer Tage in neuer Weise anzupacken bereit sind.

In den vorgelegten Erwägungen haben wir die Probleme bewußt vom Gesichtspunkt des um die Fruchtbarkeit seines Studiums bemühten Studenten gezeichnet in der Hoffnung und Erwartung, daß unser Anliegen verstanden, unsere Beurteilung der Verhältnisse geprüft und unsere Vorschläge erwogen werden mögen. Wir wissen, daß wir vermutlich nicht an einem veränderten Studium teilhaben werden. Wir fühlen uns aber vor unserer Kirche um der kommenden Studentengenerationen willen verantwortlich, die gegenwärtigen Mängel offen zu nennen und geeignete Wege zu suchen. Es ist uns deutlich, daß nicht wir den künftigen Aufbau des Theologiestudiums zu gestalten haben. Es erscheint uns aber als gut, alles das zu tun, was bei uns liegen kann; denn es würde zweifellos unabsehbarer Schaden entstehen, wenn angesichts der Vielzahl und Unterschiedlichkeit der Meinungen die Verantwortlichen in Kirche und Universität resignieren würden gegenüber der Aufgabe, die tatsächlichen Mißstände in unserem Ausbildungsgang zu erkennen und durch eine geeignete Reform des Gesamtkomplexes einzudämmen.

Das Buch Baruch

Ein Beitrag zum Problem der christlichen Gnosis

Von Ernst Haenchen

Karl Heim in Dankbarkeit und Verehrung zum 80. Geburtstag gewidmet[1].

Die Forscher haben ihr besonderes Augenmerk auf die großen gnostischen Systeme gerichtet. Aber auch die Schrift einer unbedeutenden gnostischen Sekte verdient unsere Aufmerksamkeit, wenn sie ausführlich überliefert ist und ein einfaches, die Grundzüge der gnostischen Frömmigkeit deutlich abzeichnendes System zeigt. Beide Bedingungen erfüllt das Baruchbuch des Gnostikers Justin[2]. Hippolyt hat es im 5. Buch seines „Elenchos", Kap. 23–27, ausführlich wiedergegeben[3]. Es war das erste aus einer größeren Anzahl von Büchern

[1] Vor einem Menschenalter empfing ich in einem systematischen Seminar Karl Heims über Spenglers „Probleme der arabischen Kultur" die Anregung zu einer intensiveren Beschäftigung mit der Gnosis und den Fragen, die sie dem christlichen Theologen stellt. Darum darf diese kleine Studie dem hochverehrten Lehrer und Freunde zeigen, bis in welche Gebiete hinein der Einfluß seines Wirkens sich erstreckt.

[2] Hans Jonas, der in seinem ausgezeichneten Werk „Gnosis und spätantiker Geist" (Teil I: Die mythologische Gnosis. Göttingen 1934) die Baruchgnosis S. 335 bis 341 kurz wiedergegeben und besprochen hat, erwähnt S. 335, Anm. 2 die Vermutung von W. Schultz (Dokumente der Gnosis, 1910, S. 31), dem Hippolyt habe ein Exzerpt aus dem Werk des Ketzerbestreiters Justin vorgelegen, und er habe irrtümlich den Namen Justins für den des Verfassers gehalten. Jonas findet mit Recht, daß „lediglich der archaische Charakter dieser Gnosis, die demnach gerade durch den frühesten Häresiologen tradiert worden sein könnte", für jene Vermutung spreche. Ein solcher Irrtum Hippolyts ist aber äußerst unwahrscheinlich, da Hippolyt recht gut Bescheid zu wissen scheint über das Schrifttum, das sich an das Baruchbuch angeschlossen hatte (27, 5). – Wir gebrauchen den Namen Justin hier, um nicht immer vom Baruchbuch sprechen zu müssen, und verbinden damit keine Theorie über den Verfasser dieser Schrift.

[3] Hippolyt, herausgegeben von Paul Wendland (Griechische christliche Schriftsteller), Band 3, 1916, S. 125, Z. 3 bis S. 133, Z. 24. – Der Text von Elenchos V 24, 2, 26 und 27 ist abgedruckt bei Walther Völker: Quellen zur Geschichte der christlichen Gnosis, Tübingen 1932, S. 27–32. – Wir zitieren jeweils nur durch Angabe des Kapitels und Paragraphen.

und erfreute sich besonderen Ansehens[1]. Wir wollen uns zunächst seinen Aufbau und Inhalt vergegenwärtigen, sodann von seinen Quellen handeln und uns endlich der Theologie Justins zuwenden, seiner Lehre vom Göttlichen, vom Menschen und von der Welt. Dabei werden wir Veranlassung und Gelegenheit haben, die strukturgleichen Elemente des neutestamentlichen Kerygmas vergleichend mit zu betrachten.

I. Aufbau und Inhalt des Buches „Baruch"

Drei große Abschnitte des Buches heben sich deutlich voneinander ab. Der erste behandelt das, was man die Schöpfungslehre Justins nennen könnte (26, 1–10). Die Paragraphen 11–13 bilden eine Art Übergang zum Folgenden. Der zweite Abschnitt schildert den Ausbruch des Bösen in der Welt (26, 14–21), der dritte das Erlösungsgeschehen (26, 21–32). Der Rest gibt im wesentlichen Einzelauslegungen (26, 32–27, 5).

A. Die Schöpfung

Drei unerzeugte *ἀρχαὶ τῶν ὅλων* sind es, aus denen alles geworden ist. Am höchsten steht eine Gottheit[2], die nur „der Gute" heißt (26, 1). Unter ihr, und zunächst ohne Kenntnis von ihr (26, 15)[3], ist der „Vater alles Gezeugten", oft auch nur „der Vater" oder „Elohim"[4] ge-

---

[1] Hippolyt gründet seine Darstellung der Gnosis Justins allein auf das Buch Baruch: „wir wollen diese Geheimnisse aus *einem* seiner Bücher . . . aufweisen. Dieses ist ‚Baruch' überschrieben" (24, 2). „. . . in dem 1., ‚Baruch' betitelten Buch . . ." (27, 1). „Das ‚Baruch' überschriebene Buch spielt bei ihnen die größte Rolle . . ." (27, 5).

[2] Es gehört zum Gegensatz der Gnosis gegen die überlieferte Frömmigkeit, daß sie das Wort „Gott" stark zurücktreten läßt. Im Baruchbuch begegnet es nur 26, 5, und dort als Zitat von Gen 2, 9.

[3] Dieser Zug, daß der höchste Gott unbekannt ist (über seine Bedeutung s. Jonas a. a. O. S. 246–251), kehrt in der Gnosis immer wieder. Einige Beispiele: (1) Clem. Rec. II 57, 3: Der „Gute" sandte den Demiurgen, um die Welt zu schaffen; der aber verkündete nur sich selber. – Der „Gute" blieb also unbekannt. (2) Iren. I 2, 1 (Valentinianer): Ihren Urvater kann . . . nur der . . . Nous erkennen, allen anderen bleibt er unsichtbar und unfaßbar. (3) Iren. I 19, 1 (Marcus): Der Vater ist bis zur Ankunft des Christus allen unbekannt. (4) Iren. I 23, 5 (Menander): Die „erste Kraft" ist allen unbekannt. (5) Iren. I 24, 1 (Saturninus): Der Vater (der die weltschaffenden Engel hervorbringt) ist allen unbekannt. (6) Iren. I 26, 1 (Kerinth): Der über alles erhabene Gott ist von der weltschaffenden Kraft nicht einmal gekannt worden. (7) Iren. I 27, 1 (Kerdon): Der Vater Jesu Christi ist unerkennbar.

[4] „Elohim" kommt im ganzen 31mal vor.

nannt. Unter ihm steht an Rang und Lage eine dritte Gottheit: Edem, die Erde (26, 7)[1]. Ihr Jungfrauenleib geht unten in den einer Schlange über[2]; derart *δίσωμος* ist sie zugleich *δίγνωμος*: sie kann voller Liebe, aber im Zorn auch voller Haß sein[3]. Während „der Gute" alles vorhersieht[4], sind „der Vater" und Edem jeder *ἀπρόγνωστος*: sie ahnen nicht, was für Folgen ihr Tun hat (26, 1). Aus diesem Mangel an Voraussicht entspringt nicht nur alles Unheil, sondern die Welt selbst.

Denn Elohim und Edem werden von leidenschaftlichem Verlangen zueinander ergriffen und vereinen sich in Liebe (26, 2). Ihrem Bund entsprossen 24 Engel (26, 5). Zwölf tragen des Vaters, zwölf der Mutter Art. Diese Engelschar ist das „Paradies", das Gott nach Gen 2, 8 „vor Edem" pflanzte (26,5). Die einzelnen Engel heißen allegorisch „Bäume". Der dritte der väterlichen Engel, Baruch[5], ist der „Baum

---

[1] Im ganzen 43mal genannt.

[2] Hippolyt nimmt an, Justin habe diesen Zug aus der von Herodot IV 8–10 erzählten Heraklesgeschichte entlehnt (25, 1–4), und Jonas (a. a. O. S. 336, Anm. 3) scheint geneigt, ihm darin beizustimmen. Aber viel näher lag die Übernahme jenes Zuges aus der zeitgenössischen Astronomie und Astrologie. Hippolyt berichtet V 13, 8 (im Abschnitt über die Peraten): Zweileibige (*δίσωμα*) „Tierkreiszeichen aber nennen sie die Zwillinge und deren Gegenüber, den Schützen, und die Jungfrau und die Fische". Bei den Zwillingen und Fischen versteht sich die Bezeichnung von selbst, da beidemal das Sternbild durch zwei Zeichen wiedergegeben wird. Wie aber kamen Schütze und Jungfrau zu dieser Benennung? Der Schütze wurde als Zentaur vorgestellt: oben Mensch, unten Pferd; die Jungfrau aber als oben Mensch, unten Schlange. – Die Jungfrau, die unten in eine Schlangengestalt übergeht, war im übrigen ein unter dem Namen *Ἔχιδνα* bekanntes Wesen der Sage; man leitete von ihr den Cerberus, die Chimära, die Sphinx und andere Mischwesen ab. Für Justin war natürlich die Gestalt der *μιξοπάρθενος* (26, 1) wegen ihres Symbolwertes wichtig. Wer sich Edem zuerst derart vorgestellt hat, wissen wir nicht.

[3] Darum wird sie auch als *ὀργίλη* charakterisiert (26, 1).

[4] Der Vater wird in dem nach X 1 ergänzten Text *ἀπρόγνωστος καὶ ἄγνωστος καὶ ἀόρατος* genannt. Jonas bemerkt dazu a. a. O. S. 336, Anm. 1: „. . . man muß die ganze Phrase entweder aktivisch oder passivisch verstehen . . . Dann kann die Entscheidung aber nur für die erstgenannte Alternative fallen." So übersetzt er: „ohne Vorauswissen, Erkennen und Sehen." Nun kann zwar *ἄγνωστος* auch „nicht erkennend" und *ἀόρατος* auch „nicht sehend" heißen. Aber Jonas hat selbst ganz richtig festgestellt, daß diese Bedeutung im gnostischen Sprachgebrauch ungewöhnlich ist. Überdies fehlt jeder Grund dafür, daß Justin das Nichtwissen des „Vaters" stärker hervorheben sollte als das der unter dem „Vater" stehenden Edem. Wir vermuten deshalb in den Worten *καὶ ἄγνωστος καὶ ἀόρατος* den Zusatz eines Bearbeiters oder Abschreibers, der dem „Vater" die für höhere Gottheiten üblichen gnostischen Ehrenprädikate „unbekannt" und „unsichtbar" gab, angeregt durch die Form *ἀπρόγνωστος*. Zeichen einer nicht immer verständigen Bearbeitung finden sich auch sonst, vgl. das über den Herakles- und Priaposabschnitt Gesagte.

[5] Reitzenstein behauptet, Baruch sei hier für Zarathustra eingesetzt worden (Das iranische Erlösungsmysterium, Bonn 1921, S. 99), ohne zu beachten, daß Zarathustra als Gegenspieler des Naas fehl am Ort wäre. Vgl. S. 137, Anm. 2.

des Lebens"; der dritte der mütterlichen, Naas, ist der „Baum der Erkenntnis von Gut und Böse".

Die Engel Elohims nehmen von der besten Erde, d. h. dem oberen Teil Edems (26, 7), und schaffen daraus Adam; aus dem tierhaften Teil Edems werden die Tiere und die anderen Lebewesen (26, 7)[1]. Weil Adam das Sinnbild ihrer Einheit und Liebe sein soll, legt Edem in ihn die *ψυχή*, die Seele, und Elohim das *πνεῦμα*, den Geist (26, 8)[2]. Die gleichen Gaben bekommt Eva, als Abbild und Sinnbild und als ewig zu bewahrendes Siegel der Edem. Beide sollen (Gen 1, 28!) die Erde, d. h. Edem beerben (26, 9).

So wäre alles in schönster Eintracht und glücklich, wenn Elohims und Edems Bund dauerte. Aber er wird gebrochen. Zuvor jedoch hören wir von Edems Engeln, daß sie in vier Abteilungen (26, 11) – die Genesis spricht von den vier Paradiesflüssen – abwechselnd die Welt regieren: sie sind die Gewalten des Tierkreises[3]. Wo Pheison herrscht, entsteht Hunger, Bedrängnis, Elend (26, 12). Aber auch die anderen bringen schlimme Zeiten und Seuchen, so daß beständig ein Strom des Bösen nach Edems Willen die Welt durchkreist (26, 13). – Es ist deutlich, daß dieser Zwischenabschnitt eigentlich erst kommen dürfte, wenn der Konflikt zwischen Edem und Elohim ausgebrochen ist. Aber dieses Zwischenstück ist jetzt durch Stichwortanschluß mit dem Folgenden verbunden[4].

B. Das Böse

Nachdem Elohim im Einvernehmen mit Edem die Welt geschaffen hat, fährt er mit seinen Engeln empor in die Himmelshöhe, um (von dort) zu sehen, ob der Schöpfung noch etwas fehle (26, 14)[5]. Da wird

[1] Von wem die Tiere und andern Lebewesen geschaffen werden (von den Engeln Edems?), wird nicht gesagt. Wir haben ein Exzerpt vor uns und nicht den Originaltext des Buches Baruch. – Daß die Welt von Engelmächten geschaffen ist, wird auch sonst in der Gnosis immer wieder gelehrt, z. B. Iren. I 23, 5 (Menander): Die Welt ist von den Engeln gemacht worden; Iren. I 24, 1 (Saturninus): Sieben Engel schufen die Welt; Iren. I 24, 4 (Basilides): Die Engel des 365. Himmels haben die Welt gemacht; Iren. I 25, 1 (Karpokrates): Die Welt und was in ihr ist, ist von den Engeln gemacht worden. Diese Zurückführung der Welt auf Engel drückt genau so die Gegenweltlichkeit aus, wie die Unbekanntheit des höchsten Gottes. Wem die Welt ein „böses Gebilde" (26, 26), eine böse Schöpfung (27, 3) ist, der kann sie nur auf niedere oder böse Gewalten zurückführen.

[2] In 26, 25 heißt es sogar: „Die Seele ist Edem, der Geist aber ist Elohim." Auch dieser Zug hat in der Gnosis seine Entsprechungen; z. B. berichtet Hippolyt VI 34, 1 von Valentins Lehre: „Es wird aber die Sophia ‚Pneuma' genannt, der Demiurg aber ‚Psyche' ". Jonas bemerkt dazu: „Hier ist die Konsequenz erreicht, die das judaisierende Baruchbuch nicht zu ziehen wagte" (a. a. O. S. 373).

[3] Jonas a. a. O. S. 338, Anm. 2.

[4] *ῥεῦμα κακίας* (26, 13) wird von *κακίας ἀνάγκη* (26, 14) wieder aufgenommen.

[5] Ergänzend wird hinzugefügt: „Er war nämlich aufwärtsstrebend, unten las-

er ein stärkeres Licht gewahr als das, was er selbst geschaffen hat, und erkennt, daß über ihm ein Höherer steht und der *κύριος* ist (26, 15)[1]. In einem Gespräch, das aus Psalmenworten besteht[2], erbittet und erhält er Eingang zu dem „Guten", der ihm den Platz zu seiner Rechten anweist. Elohim möchte noch einmal zurückkehren und die Welt vernichten, um sein dort gebundenes Pneuma zu befreien (26, 17). Aber bei dem „Guten" darf man nichts Böses tun. So muß Elohim bleiben und Edem die Welt besitzen lassen, solange sie will (26, 18).

Die verlassene Gattin trauert zunächst, hofft aber noch auf seine Rückkehr und schmückt sich aufs schönste (26, 19). Als er aber ausbleibt, beschließt sie, sein Pneuma in den Menschen dasselbe leiden zu lassen, was er sie leiden läßt. Der Engel Babel, der Aphrodite ist, muß unter den Menschen Ehebrüche und Ehescheidungen anstiften (26, 20), und Naas, ihr dritter Engel, bekommt große Gewalt, das Pneuma Elohims in den Menschen und damit Elohim selbst zu peinigen, der vertragsbrüchig die Gattin verließ (26, 11). Denn sie hält ihn für untreu und weiß nicht, daß er vom „Guten" zurückgehalten wird (26, 37).

C. Die Erlösung

Als der Vater Elohim das sieht, sendet er seinen dritten Engel, Baruch, aus, um seinem Geist zu helfen, der in allen Menschen ist (26, 11). Baruch tritt zunächst in die Mitte des „Paradieses" (d. h. der Engel Edems) und gebietet dem Menschen, von allen Bäumen zu essen, von dem der Erkenntnis des Guten und Bösen aber nicht: d. h. sie sollen den andern elf Engeln der Edem gehorchen. Denn diese haben wohl *πάθη*, Leidenschaften und Leiden, aber keine Gesetzesübertretung, wie das bei Naas der Fall ist (26, 22)[3]. Dieser aber täuschte Eva und trieb mit ihr Ehebruch; dann ging er zu Adam und „hatte ihn als

---

send die Edem. Denn da sie Erde war, wollte sie dem Gemahl nicht nach oben folgen."

[1] Auch der Zug, daß sich der Weltschöpfer zunächst für den höchsten Gott hält, kehrt in der Gnosis immer wieder, z. B. Iren. I 4, 3 (Valentin): Der Demiurg meinte, daß er allein alles sei; Iren. I 29, 4 (Barbelognostiker): Der Proarchon sagt: „Ich bin ein eifersüchtiger Gott, und außer mir ist keiner"; Iren. I 30, 6 (Ophiten): Jaldabaoth, der Schöpfer der Engel usw., rühmt sich: „Ich bin der Vater und Gott, und über mir ist niemand"; Hippolyt VII 26, 1 (Basilides): Erst durch das Evangelium erfährt der große Archon (die Ogdoas), daß er nicht der Gott des Alls ist, und bekennt die Sünde seiner Überhebung.

[2] Psalm 118 (LXX: 117), 19 f. (26, 16) und Psalm 110 (LXX: 109), 1 (26, 17).

[3] D. h. praktisch: Der Gläubige soll sich mit dem Leiden abfinden, aber sich nicht schuldig machen.

Knaben" – damit hielten Ehebruch und Päderastie ihren Einzug bei den Menschen. Seitdem beherrscht das Böse *und* das Gute die Menschen, beides vom „Vater" verursacht: durch den Aufstieg zum „Guten" zeigte er ihnen den Weg, aber Edem verlassend schuf er für sein Pneuma in den Menschen den Beginn des Bösen (26, 23).

Wieder wurde Baruch abgesandt, diesmal zu Moses, und er lehrte durch ihn die Kinder Israel, sich zum „Guten" zu bekehren. Aber Naas (26, 24 f.)[1] sprach durch die Psyche, die Moses wie alle Menschen von Edem hatte, und verdunkelte die Gebote Baruchs und ließ die Menschen seine eigenen hören. Darum stehen überall Psyche und Pneuma in Widerstreit. „Denn die Psyche ist Edem, das Pneuma aber Elohim" (26, 25).

Aufs neue wurde Baruch gesandt, nun zu den Propheten, damit das Pneuma in den Menschen durch sie höre und der Edem entfliehe, wie ihr der „Vater" entflohen ist. Wieder vereitelte jedoch Naas die Erlösung, indem er durch die Psyche die Propheten verführte, so daß sie Baruchs Worten nicht folgten (26, 26)[2].

Endlich wählte sich Elohim aus den Unbeschnittenen den Herakles und sandte ihn gegen die zwölf Engel der Edem, damit er den Geist des Vaters in den Menschen von den zwölf bösen Engeln der Schöpfung befreie. Das sind die bekannten zwölf Taten des Herakles. Aber als er sie fast vollendet hatte, verführte ihn Omphale, die Babel oder Aphrodite ist, nahm ihm seine Kraft (d. h. die Weisungen Baruchs) und gab ihm ihr Gewand (d. h. die Kraft Edems, die Kraft von unten). So waren der Prophetendienst und die Taten des Herakles umsonst. – In diesem Absatz (26, 27 f.) tritt statt Baruch als der Gesandte Herakles auf und statt des Widersachers Naas der Engel Babel. Damit kommt ein fremder Zug in die Komposition. Wir stoßen hier auf die Spur einer

---

[1] Man wird mit Wendland am Anfang von 26, 25 lesen müssen: „*ὁ δὲ τρίτος τῆς Ἐδὲμ ἄγγελος ὁ Νάας . . .*"

[2] Daß das Gesetz und die Propheten nicht ausreichen oder sogar in die Irre führen, wird in der Gnosis (auch ganz abgesehen von Marcion) öfter hervorgehoben, z. B. Hippol. VI 35, 1 (Valentin): „Alle Propheten und das Gesetz haben vom Demiurgen her gesprochen, dem törichten Gott, töricht nichts wissend. Darum sagt der Heiland: ‚Alle, die vor mir gekommen sind, sind Diebe und Räuber'" (Joh 10, 8) . . . „Denn keiner von den Propheten hat etwas von dem gesagt, was wir sagen; denn alles war unbekannt, da ja nur die Worte des Demiurgen bekannt waren." – Iren. I 24, 3 ff.: „Aber auch die Prophezeiungen seien von den weltschaffenden Mächten gewesen, sagt er" (Basilides), „besonders aber das Gesetz von ihrem Fürsten, der das Volk aus Ägypten geführt hat". Iren. I 30, 10 f. (Ophiten): Der Weltschöpfer Jaldabaoth gibt den Juden das Gesetz. Er und seine Genossen Jao, Sabaoth, Adonai, Elohim, Hor und Astaphaios erwählen sich die Propheten. Bisweilen verkündet freilich die Sophia durch den Mund der Propheten etwas über den Urmenschen usw.

späteren Bearbeitung oder Erweiterung, die auch die bekannte Heraklesgeschichte für die Baruchgnosis einspannen wollte[1].

Endlich, in den Tagen des Herodes, wurde Baruch wieder von Elohim ausgesandt und kam nach Nazaret. Dort fand er Jesus, den Sohn des Joseph und der Maria, als einen zwölfjährigen Knaben, wie er die Schafe hütete[2]. Er erzählte ihm alles von Anfang an (26, 29) und sagte: „Alle Propheten vor dir wurden verführt[3]. Versuche nun, Jesus, Sohn des Menschen[4], dich nicht verführen zu lassen, sondern verkünde dieses Wort den Menschen und berichte ihnen vom „Vater" und vom „Guten", und steige zu dem „Guten" empor und setze dich dort mit unser aller Vater Elohim!" (26, 30). Jesus gehorchte und sprach: „Herr, ich will alles tun!" Er predigte, und Naas konnte ihn nicht verführen, sondern er blieb Baruch treu. Da ergrimmte Naas und ließ ihn kreuzigen. Er aber ließ den Leib Edems am Kreuz und stieg zu dem „Guten" empor (26, 31), indem er zu Edem sprach: „Weib, da hast du deinen Sohn!", d. h. den physischen und psychischen Menschen (26, 32). Er selbst aber gab das Pneuma in die Hände des Vaters und stieg zum „Guten" empor (26, 32)[5].

D. Die einzelnen Auslegungen

Mit den letzten Worten begann eigentlich schon die Reihe von Auslegungen, die nun noch folgen: (1) Der „Gute" wird mit Priapos ineinsgesetzt, der so heißt, *ὅτι ἐπριοποίησε τὰ πάντα*[6]. (2) Die Geschichte

[1] Die Technik des Einschubs ist sehr durchsichtig: zwischen *τὸ τελευταῖον* und *ἐν ταῖς ἡμέραις* (am Beginn von 26, 29) wurde das Zwischenstück über Herakles eingesetzt (der dann sogar den Naas überwunden haben müßte!). Am Schluß des Einschubs wurde *τὸ τελευταῖον* wiederholt und dann der ursprüngliche Text weitergeführt.

[2] Wahrscheinlich hat die aus dem Johannesevangelium bekannte Vorstellung von Jesus als dem guten Hirten (Joh 10, 11) es veranlaßt, daß man sich den Jesusknaben als die Schafe hütend vorstellte. E. Hennecke (Ntl. Apokryphen, 2. A. Tübingen 1923, S. 102) wollte freilich hier eine Spur früher Kindheitserzählungen finden. Jonas (a. a. O. S. 285, Anm. 1) dagegen meint: „. . . jedenfalls muß eine Berufung im 13. Lebensjahre, wohl um der astralen Bedeutung der Zwölfzahl willen, ein Topos gnostischer Prophetologie gewesen sein . . ."

[3] Hier dürfte eine gnostische Auslegung von Joh 10, 8 vorliegen; vgl. oben S. 128, Anm. 2 das erste Zitat.

[4] „Sohn des Menschen" scheint hier auf Jesu leibliche Abstammung von Joseph zu gehen.

[5] Lk 23, 46, das hier benutzt ist, ließ eine gnostische Auslegung leicht zu. Von da aus wird man dann Joh 19, 26 umgedeutet haben.

[6] 26, 32. Das Wort *πριοποιεῖν* ist eine überraschende lateinisch-griechische Mischbildung. Man könnte versuchen, sie zur Lokalisierung des Baruchbuches auszuwerten: Priapus wurde auch in Rom verehrt, wo beide Sprachen gesprochen wurden. Aber einmal ist dieser Abschnitt ein späterer Zusatz, zum andern weisen andere Anzeichen darauf hin, daß die Heimat der Baruchgnosis im Osten liegt.

von Leda und dem Schwan spricht in Wahrheit von Edem und Elohim, (3) die von Ganymed und dem Adler meint Adam und Naas (26, 34). (4) Die Erzählung von Danae und dem Gold redet, recht verstanden, wieder von Edem und Elohim (26, 35). (5) In Jes 1,2 bedeutet „Himmel" den Geist Elohims im Menschen, „Erde" die Psyche; der „Herr" ist Baruch. Israel in Jes 1, 3 ist Edem, Elohims Gattin (26, 36). Hätte sie erkannt, daß Elohim bei dem „Guten" ist, dann hätte sie sein Pneuma (das durch die Unwissenheit des „Vaters" in den Menschen ist) nicht gepeinigt (26, 37).

Das Baruchbuch enthielt auch den Eid, den jeder schwören mußte, der diese Geheimnisse hören und bei dem „Guten" geweiht werden wollte. Diesen Eid hat „unser Vater Elohim geschworen, als er zum „Guten" gekommen war, und es hat ihn nicht gereut", wie Psalm 110, 4 zeigt (27, 1). Er lautete: „Ich schwöre bei dem, der über allem ist, dem „Guten", diese Geheimnisse zu bewahren und niemandem zu verraten und nicht umzukehren vom „Guten" zu der Schöpfung." Wer so geschworen hat, geht hinein zum „Guten" und sieht, „was kein Auge gesehen und kein Ohr gehört hat und was in keines Menschen Herz aufgestiegen ist". „Er trinkt vom lebendigen Wasser, das für sie Reinigung ist, wie sie meinen, Quelle des lebendigen springenden Wassers" (27, 2)[1]. Es gibt nämlich das Wasser unter dem Firmament, das Wasser der bösen Schöpfung, in dem sich die physischen und psychischen Menschen waschen, und das Wasser über dem Firmament, das lebendige Wasser des „Guten", in dem sich die Pneumatiker und lebendigen Menschen waschen (27, 3)[2]. – Hosea 1,2 spricht wieder von

---

[1] Bousset (Hauptprobleme der Gnosis, S. 293) übersetzt: „. . . trinkt von dem lebendigen Wasser, und das ist bei ihnen Taufe." Er scheint also anzunehmen, daß bei den Baruchgläubigen der Ritus des Trinkens (für den er noch auf die mandäische und sethianische Taufe verweist) die ganze Taufhandlung ausmacht und das eigentliche Untertauchen verdrängt hat. Aber bei den Mandäern erfolgt ja (vgl. Reitzenstein, Die Vorgeschichte der christlichen Taufe, Leipzig und Berlin 1929, S. 168 ff.) zunächst zweimal das dreifache Untertauchen des Täuflings, bevor er die drei Handvoll Wasser zu trinken bekommt, und von den Sethianern berichtet Hippolyt V 19,21: „Nachdem er" (der vollkommene Mensch, der Logos) „in die abscheulichen Geheimnisse im Mutterleib eingegangen war, wusch er sich ab (*ἀπελούσατο*) und trank den Becher des lebendigen springenden Wassers, den der unbedingt trinken muß, der die Knechtsgestalt ausziehen und das himmlische Gewand anziehen will". In beiden Fällen ist also das (vorangehende) Taufbad mit dem (nachfolgenden) Trinken des Taufwassers verbunden. Das dürfte aber auch hier der Fall sein. Man wird die Worte *ὅπερ ἐστὶ κτλ.* mit Latte und Preysing nicht auf die Handlung des Trinkens, sondern auf das ihnen unmittelbar vorangehende Neutrum *ὕδατος* beziehen müssen: „und trinkt von dem lebendigen Wasser, das ihnen Reinigung ist, wie sie meinen, Quelle des lebendigen springenden Wassers." Vgl. die folgende Anmerkung.

[2] Über diese „Himmelstaufe" siehe S. 155 Anm. 1.

Elohim und Edem und enthält das ganze Geheimnis. Aber man versteht es nicht wegen der Bosheit des Naas (27, 4).

Mehrere andere Bücher enthielten nach Hippolyt weitere Auslegungen. Aber das Buch Baruch werde besonders geschätzt, in dem der Leser die ganze Durchführung ihres Mythus finden werde. Für Hippolyt war es das Schlimmste, auf das er in allen Häresien gestoßen war (27, 4).

II. Die Quellen des Buches Baruch

Wenn wir hier von den Quellen des Buches Baruch sprechen, so möge der Leser nicht sogleich an schriftliche Quellen denken, welche Justin ausgeschrieben hätte. Mit dem Wort „Quellen" ist vielmehr der verschiedenartige Stoff gemeint, dessen sich Justin bedient hat, um seine eigene Botschaft auszudrücken. Denn wie bei der übrigen Gnosis, so steht es auch hier: Keine der himmlischen Gestalten, die auftreten, ist völlig neu geschaffen. Auch die irdisch-überirdischen Ereignisse, von denen erzählt wird, sind keine originalen Schöpfungen. Darum hat man sich ja solange damit begnügen können, die Gnosis als bloßen „Synkretismus" aufzufassen, als eine Aneinanderreihung und Vermischung längst vorhandener Größen und Motive. In Wirklichkeit ist freilich etwas Neues und Eigenes vorhanden, eine neue Schau des Ganzen der Wirklichkeit, eine neue Erfahrung des gesamten Lebens. Aber dieses Neue, das wir getrost als eine neue Religion ansprechen können, ist nun in schon bekannten Formen ausgedrückt worden. Der gnostische Mythos hat für seine Seele keinen eigenen Leib gefunden. Diese Schwäche (er war nirgends ganz zu Hause, ebenso wie sich der Gnostiker überall in der Welt fremd fühlte) war zugleich seine Stärke: er fand sein Geheimnis überall (wenn auch unverstanden) ausgesprochen und konnte sich deshalb überall häuslich einrichten.

Wir lassen also die Frage, ob Justin aus mündlichen oder schriftlichen Quellen schöpfte, als weniger wichtig zurücktreten und fragen vor allem, aus welchem geistigen und religiösen Bereich das Gut stammte, das er im Baruchbuch verwendet hat.

Woher stammt der Stoff des Buches Baruch? Sehr deutlich hebt sich das *heidnische Gut* ab, besonders das, was aus der griechischen *Götter- und Heldensage* entlehnt ist: die Geschichte von Leda und dem Schwan (26, 34), von Ganymed und dem Adler (ebenda), von Danae und dem Goldregen (26, 35). Diese Sagen hatten einst bezeugt, daß der Abstand zwischen dem Göttlichen und dem Menschen nicht un-

endlich ist, daß vielmehr das Göttliche seine Lieblinge hier findet und beglückt und zu sich emporhebt. Dann hatte freilich die philosophische Kritik diese Sagen als religiös kompromittierend empfunden und zu ihrer allegorischen Umdeutung Anlaß gegeben, die wir auch bei der (hier 26, 27 f. aufgenommenen) Heraklessage voraussetzen dürfen. Justin überträgt aber diese Sagen nicht mittels der Allegorie ins Moralische, wie das im späteren Griechentum beliebt war und uns auch bei Philo reichlich begegnet. Sondern er deutet jene Sagen auf den verhängnisvollen Bund zwischen Elohim und Edem, bei dem sich das Göttliche unwissend der Welt preisgibt, und auf Adams Verführung durch Naas und die des Herakles durch Babel, also auf die Korruption des Menschen durch die Mächte des Bösen. Damit erweist sich, daß er hier keiner stoischen, mittel- oder neuplatonischen Tradition folgt. Er benutzt diese Sagen ganz frei als Gefäße für einen Inhalt, der auch dem griechischen Geist der Spätzeit fremd war und den wir nicht anders als rein gnostisch bezeichnen können. – Mit dem Priaposabschnitt (26, 32 f.) hat es eine ganz andere Bewandtnis. Wir werden in Abschnitt III (s. u. S. 141 ff.) näher darauf eingehen.

Zu dem heidnischen Gut, das Justin übernommen hat, gehört auch die Lehre von den *Tierkreismächten* (26, 11–13). Sie stammt aus der damaligen Astrologie, die auch sonst in der Gnosis ihre Spuren hinterlassen hat. Die von Hippolyt IV 15–26 mitgeteilten Überlieferungen zeigen, daß die Astrologie diesen Sternbildern keineswegs nur schädliche Einflüsse zusprach. Wenn Justin dagegen den Tierkreismächten ausschließlich ungünstige Wirkungen zuschreibt, so wird darin jene gnostische Umwertung der Tradition sichtbar, welche Jonas in dem Abschnitt über die Heimarmene (a. a. O. S. 156–172), einem der glänzendsten seines Buches, dargestellt hat.

Eine viel tiefere und nur noch schwer erkennbare heidnische Schicht wird endlich in den Gestalten des „Vaters alles Erzeugten" und der „Jungfrau" spürbar. Wir hören in 26, 9 f., sie habe ihre ganze Kraft bei der Hochzeit dem Vater wie eine Mitgift zugebracht. Daraus wird, als eine „Mimesis", die Sitte abgeleitet, daß die Frau dem Manne bei der Eheschließung eine Mitgift bringt (26, 10). Hier ist, als Vorbild für die irdische Ehe, ein vorgnostischer Mythos vom *ἱερὸς γάμος* vorausgesetzt. Tatsächlich werden hinter dem „Vater" und der Kore zwei ganz andere Göttergestalten erkennbar: der Himmelsgott und die Erdgöttin, die durch ihren Bund das Leben auf Erden schaffen und erhalten. Aber auch hier ist das Ja zu den alten Göttern in das gnostische Nein verkehrt.

Sehr viel schwerer läßt sich das *jüdische Gut* ausmachen. Man

könnte geneigt sein, ihm die *alttestamentlichen Zitate*[1] zuzuweisen. Aber sie können ebensogut dem Christentum und seinem heiligen Buch entstammen. Ihre sprachliche Form zeigt: der hebräische Text

[1] (1) In 26, 5 wird Gen 2, 8 angeführt: „es pflanzte der Herr Gott das Paradies in Edem gegen Osten." Die Worte *κύριος ὁ* vor *θεός* werden ausgelassen, da bei Baruch nicht Elohim, sondern der Gute „der Herr" ist (26, 15). „In Eden" mußte als *κατὰ πρόσωπον τῆς Ἐδέμ* ausgelegt werden, weil Edem im Baruchbuch kein Land, sondern eine Person ist. Nach Jonas a. a. O. S. 336, Anm. 4 ist „Edem" eine Mischbildung aus אֲדָמָה und עֵדֶן. Aber die Form ist einfach aus der LXX übernommen. – Die Auslegung der Paradiesbäume auf Personen findet sich schon Ps. Sal. 14, 3; nur sind es dort die Frommen: „Des Herrn Fromme werden in ihm" (dem Gesetz) „ewiges Leben haben; des Herrn Paradies, die Bäume des Lebens, sind seine Frommen" (Übersetzung von R. Kittel, Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments, 1900, 2. Band, S. 143, mit der Bemerkung: „ähnlich bei Philo"). Im Diognetbrief 12, 1 heißt es von denen, die Gott lieben: *οἱ γενόμενοι παράδεισος τρυφῆς*.

(2) In 26, 6 wird aus Gen 2, 9 der Lebensbaum auf Baruch (zu diesem siehe unten S. 136 f.) und der Baum der Erkenntnis auf Naas gedeutet. Für *γνωστόν* wird *γνῶσιν* eingesetzt und damit das Griechisch verbessert.

(3) Die Schöpfungserzählung des Baruchbuches, 26, 7–10, verwendet Gen 1, 26–28 und 2, 7, aber derart frei, daß die Hinweise „wie von Moses geschrieben ist" und „denn so will er, daß geschrieben sei" in 26, 9 höchst notwendig sind. In Wirklichkeit wird die Erzählung von der Erschaffung des Menschen durch zwei Gottwesen und die Engel an die Stelle des atl. Textes gesetzt, von dem nur *αὐξάνεσθε καὶ πληθύνεσθε καὶ κατακληρονομήσατε* (Ersatz für das nicht mehr passende *πληρώσατε*) *τὴν γῆν* zitiert wird. Daß Elohims Engel den Menschen machten (26, 7), soll keinesfalls ausdrücken, „daß der Leib des Menschen von den niederen bösen oder halbbösen Mächten geschaffen sei" (Bousset, Hauptprobleme der Gnosis S. 218 in anderem Zusammenhang); denn nach 26, 8 sind Elohim und Edem selbst die Schöpfer. Als *εἰκών* (wessen? Adams, der Edem oder der Ehe zwischen Edem und Elohim?) wird (in 26, 9) nur Eva bezeichnet (zweimal). – Die Umgestaltung im Sinne des Mythos ist außerordentlich groß.

(4) 26, 11 zitiert frei Gen 2, 1, wobei *πᾶς ὁ κόσμος αὐτῶν* (= hebr. וְכָל-צְבָאָם) durch *τὰ ἐν αὐτῇ* ersetzt wird, weil dieser Sinn von *κόσμος* dem Baruchbuch fremd ist. Der neue Wortlaut erinnert leicht an Ps. 145, 6 LXX. Aus Gen 2, 10 werden die Worte *εἰς τέτταρας ἀρχάς* übernommen. Die Worte *ἐν χορῷ κυκλικῷ* (26, 11) wird Justin durch *κυκλῶν πᾶσαν τὴν γῆν* (Gen 2, 11) angedeutet gesehen haben. – Die vier Paradiesströme sind in der Gnosis mehrfach und sehr verschieden gedeutet worden; vgl. Hippolyt Elench. VI 14, 7–11 (Simonianer) (vgl. dazu ZThK 1952, S. 328), V 9, 15–18 (Naassenerpredigt). Wendland (Elench. V. 9, 15) weist hin auf Philo Leg. alleg. I § 63 ff. Cohn, Quaest. in Gen I, 12.

(5) Das Gespräch zwischen Elohim und dem Guten enthält in 26, 15–17 nicht weniger als vier biblische Zitate: (a) In 26, 15 erscheint Ps. 117, 19 LXX. Das Wort *δικαιοσύνης* nach *πύλας* ist ausgelassen, da Elohim erst danach erfährt, daß hier das Reich der Gerechtigkeit ist. Die Worte „denn ich glaubte, der Herr zu sein" gehören nicht mehr zum Zitat, das für den Leser des Baruchbuches überhaupt nicht als solches bezeichnet war; darum sollte man auch nicht von einem „gefälschten Zitat" reden (so Jonas a. a. O. S. 337, Anm. 1). (b) In 26, 16 begegnet uns zunächst die aus der LXX (besonders den Psalmen und Jeremia) bekannte Wendung *διδόναι φωνήν*, während das folgende *λέγουσα* an den Sprachgebrauch der Offb Joh erinnert. Das eigentliche Zitat stammt aus Ps. 117, 20 LXX; nur *ἐν αὐτῇ* hat Justin durch *δι' αὐτῆς* ersetzt (besseres Griechisch!). (c) Unmittelbar darauf folgt das schon in 24, 1 gebrauchte und in 27, 2 wiederkehrende Zitat aus 1 Kor 2, 9; vgl. dazu S. 139, Anm. 2. (d) In 26, 17 treffen wir das berühmte Wort

ist nirgends benutzt. Alles weist auf die Verwendung der LXX; besonders die Ableitung des Namens Pheison[1] von *φείδω* (26, 12) und die Wiedergabe des zweiten Flußnamens mit *Γεών* (26, 12)[2] beweisen,

aus Ps. 109, 1 LXX: „Setze dich zu meiner Rechten." Als an den auffahrenden Erlöser gerichtet entspricht es christlicher, nicht jüdischer Deutung. Die Antwort des Vaters „*ἔασον με . . . καταστρέψαι*" klingt an Dt 9, 14 an: *ἔασον με ἐξολεθρεῦσαι αὐτούς*, von einem eigentlichen Zitat kann man jedoch nicht sprechen.

(6) In 26, 20 finden sich Anklänge an die Offb Joh: *βασανίζω* ist ein Lieblingswort von ihr, und „gibt große Gewalt dem" (26, 21) stimmt mit Offb 13, 2 so weit überein, daß man fast von einem Zitat sprechen könnte.

(7) In 26, 22 ist Gen 2, 16 f. benutzt; das Wort Gottes an Adam (ohne die Todesdrohung) wird so gut wie unverändert übernommen. Nur wird der Artikel vor *καλόν* und *πονηρόν* eingefügt und *οὐ φάγεσθε* durch *μὴ φαγεῖν* ersetzt.

(8) Die Worte *ἐξαπατήσας αὐτήν* (nämlich Eva) in 26, 23 könnten an sich aus Gen 3, 13 (*ὅ ὄφις ἠπάτησέν με*) übernommen sein. Näher liegt es aber, an ein Zitat aus 2 Kor 11, 3 zu denken (*ὡς ὁ ὄφις ἐξηπάτησεν Εὔαν*), wo der Zusammenhang diesen speziellen Sinn nahelegt. Kümmel (Handbuch zum Neuen Testament 9, 4. Auflage, 1949, S. 210) belegt die Haggada von der Verführung Evas auch mit Apk Abr 23 und sl. Henoch 31, 6 („. . . vielleicht schon Apk Hen 69, 6"), betont aber, daß Paulus auf diesen Mythus nur hinweist, um die Gefahr des Abfalls zu unterstreichen.

(9) In 25, 25 klingt Gal 5, 17 an: *ἡ . . . σάρξ ἐπιθυμεῖ κατὰ τοῦ πνεύματος, τὸ δὲ πνεῦμα κατὰ τῆς σαρκός*. Aber dieser Text erscheint hier in charakteristisch veränderter Form: für *σάρξ* ist *ψυχή* eingetreten.

(10) In 26, 27 fällt das Wort *ἀκροβυστία* auf. In der LXX wird es nur in anderem Sinn verwendet. Im NT bezeichnet es das Heidentum nur im paulinischen Schrifttum. Von dort dürfte es hier übernommen sein.

(11) In 26, 29 werden die Worte *ἐν ταῖς ἡμέραις Ἡρώδου βασιλέως* aus Lk 1, 5 entnommen sein, die Erwähnung Nazarets aus Lk 4, 16 und die Nennung des zwölfjährigen Jesus (beachte die gewählte Form *δυοδεκαετής*!) aus Lk 2, 41–52.

(12) Für die Worte „alle Propheten vor dir wurden verführt" in 26, 30 kann man auf Joh 10, 8 verweisen, das Valentin in diesem Sinn ausgelegt hat (s. S. 128 Anm. 2).

(13) 26, 32 bringt aus Joh 19, 26 das Wort *γύναι, ἴδε ὁ υἱός σου*, unerhört umgedeutet in der Form: *γύναι, ἀπέχεις σου τὸν υἱόν*, und verwertet Lk 23, 46 *πάτερ, εἰς χεῖράς σου παρατίθεμαι τὸ πνεῦμά μου* zu der Aussage *εἰς χεῖρας παραθέμενος τὸ πνεῦμα τοῦ πατρός*.

(14) In 26, 36 erscheint Jes 1, 2 wörtlich, nur mit Artikel vor *γῆ* und ohne *ὅτι*.

(15) 26, 37 bringt Jes 1, 3 („Israel aber erkannte mich nicht") lediglich mit veränderter Wortstellung.

(16) Das schon in 24, 1 angeführte Wort aus Ps. 109, 4 LXX *ὤμοσε κύριος καὶ οὐ μεταμεληθήσεται* kehrt hier in 27, 1 in genauem Wortlaut wieder, aber völlig sinnfremd verwendet: Elohim wird seinen Treueid, den er dem Guten geschworen hat, nicht bereuen.

(17) 1 Kor 2, 9 wird in 27, 2 zum dritten Mal (nach 24, 1 und 26, 16) zitiert. *πηγὴ ζῶντος ὕδατος ἁλλομένου* berührt sich auffallend mit Joh 4, 10 und 14. Vgl. dazu S. 155.

(18) 27, 3 greift deutlich auf Gen 1, 6 f. zurück: *διαχωρίζον ἀνὰ μέσον ὕδατος καὶ ὕδατος* und *ὑποκάτω τοῦ στερεώματος* nebst *ἐπάνω τοῦ στερεώματος*. Vgl. S. 155, Anm. 1.

(19) 27, 4 endlich zitiert im Wortlaut das auf die Ehe Elohims und Edems bezogene Wort Hos 1, 2.

[1] Hebräisch פִּישׁוֹן, LXX: *Φίσων*. Justin gibt auch das Wort Elohim stets in der Schreibung *Ἐλωείμ* wieder.

[2] Hebräisch גִּיחוֹן. LXX: *Γηών*.

daß Justin nicht den hebräischen Text zugrunde gelegt hat. Es bleibt zwar möglich, daß Justin dem Diasporajudentum verpflichtet ist. Dagegen spricht jedoch die Art, wie in 26, 15–17 die Psalmzitate verwendet sind; hier ist christlicher Einfluß deutlich. Und daß die *κάτω δύναμις* (26, 28), die Vertreterin des Bösen, in „Israel" gefunden wird (26, 36 f.), legt es nahe, daß das alttestamentliche Gut auf dem Weg über das Christentum zu Justin gelangt ist.

Anders steht es mit den jüdischen *Namen*. Die „guten" Engel Michael und Gabriel[1] werden freilich im Alten und Neuen Testament genannt. Dagegen der Engelname „Amen" (26, 3) ist dem Alten Testament fremd. In der Offb Joh wird 3, 14 Christus „*ὁ Ἀμήν*" genannt. Aber aus dieser Stelle dürfte Justin nicht geschöpft haben. Symmachus hat in Jes 65, 16 die Worte אֱלֹהֵי אָמֵן mit „*ὁ θεὸς Ἀμήν*" wiedergegeben[2]. Das scheint darauf hinzudeuten, daß man „Amen" als einen Gottesnamen aufgefaßt hat; als solcher ist er von der Offenbarung Johannis christologisch verwendet worden und bei Justin zur Bezeichnung eines göttlichen Wesens geworden. Dieser Vorgang, daß aus Gottesnamen göttliche Gestalten werden – Origenes hat sich später darüber beschwert[3] –, ist daran schuld, daß wir hier dem (ausgerechnet bösen!) Engel *Ἀδωναῖος* (26, 4) begegnen und dem guten Engel *Ἡσαδδαῖος* (= El Schaddaj)[4]. Das hebräische Wort „Elohim" wird in der LXX stets durch griechische Begriffe ersetzt; der Name Elohim im Baruchbuch kann also nicht von dort entnommen sein. Dagegen erscheint Elohim bei den Ophiten neben Adonaj und Sabaoth als eine der sieben Planetenmächte[5], und bei den Sethianern ist „Eloaios" der Engel des zweiten Himmels[6]. Im Baruchbuch dagegen ist Elohim deutlich der große Schöpfergott, von dem die ersten Blätter der Bibel berichten. Bei den vorher aufgeführten Namen konnte man mit der Möglichkeit

[1] Michael Dan 12, 1; Judas 9; Offb 12, 7. Gabriel Dan 8, 16; Lk 1, 19.

[2] Ernst Lohmeyer, Die Offenbarung des Johannes, Tübingen 1926, S. 35.

[3] Origenes C. Celsum VI 32 (S. 102, Z. 21–26 K.): „Die aus der Schrift entnommenen Namen" (Jao, Sabaoth, Adonaios und Eloaios, im Unterschied zu den aus der „Magie" (Jonas: „also dem Parsismus", a. a. O. S. 229, Anm. 1) stammenden Namen Jaldabaoth, Astaphaios und Horaios) „sind Beinamen des einen und selben Gottes. Weil das die Feinde Gottes, wie sie selbst bekennen, nicht verstanden haben, meinten sie, Sabaoth sei ein anderer als Jao, und Adonaios, den die Schrift Adonaj nennt, ein dritter neben diesem, und wieder ein anderer Eloaios, den die Propheten hebräisch Eloaj nennen."

[4] Er ist identisch mit dem Hippolyt, Elench. V 7, 30 erwähnten „Demiurgen dieser Schöpfung, dem feurigen Gott *Ἡσαλδαῖος*", den Jonas (a. a. O. S. 228 Anm. 2) schon richtig als El Schaddaj bestimmt hat.

[5] Iren. I 30, 5 (Sethianer).

[6] Carl Schmidt, Irenäus und seine Quelle in adversus haereses I 29 (in: Philothesia, Paul Kleinert zum 70. Geburtstag dargebracht. Berlin 1907, S. 317–336), S. 332.

auskommen, daß Justin sie in irgendeinem Zaubertext gefunden hatte. Bei Elohim ist das nicht mehr möglich. Zu seiner Darstellung hat (wenn auch höchst frei benutzt) der Text der Genesis dienen müssen.

Ähnlich verhält es sich mit Edem und ihrem bösen Gefolge. Unter den zwölf bösen Engeln, die immer Edems Willen tun (26, 5), sind einige bekannte Namen: Ihr erster Engel heißt Babel (er wird 26, 10 und 26, 28 mit Aphrodite identifiziert). Der zweite Engel, Achamoth, taucht bei den Valentinianern als die Mutter des Demiurgen auf[1]. Der vierte Engel, Bel, entspricht der Macht des Planeten Juppiter[2]. Belias, der fünfte Engel, ist im „Apokryphon des Johannis" die 12. *ἐξουσία* des Jaldabaoth[3]. Satan ist der sechste Engel; der siebente, Sael, wird auf einem von Reitzenstein besprochenen Amulett als der Engel *τῶν ἀσθενούντων καὶ ὀδυνομένων* genannt[4]. Der achte Engel, Adonaios, ist nach dem Apokryphon Johannis der Herr des fünften Himmels[5]. Naas endlich, der dritte Engel, ist bei Justin mehr als ein bloßer Name. Er ist deutlich die Schlange aus Gen 3, aber als eine dämonische, verführende Macht. Justin dürfte eine (schon Paulus bekannte) spätjüdische Tradition benutzt haben, nach der Eva von Naas sexuell verführt wurde. Daß auch Adam der sexuellen Verführung des Naas erlag, ist eine unjüdische Weiterspinnung dieser Haggada.

Der Name Edem kommt in der LXX vor, bezeichnet dort aber, wie עֵדֶן im Alten Testament, nur die Paradieslandschaft. Hier dagegen ist Edem die Erde selbst (26, 14; 26, 7). Vielleicht war es Justin selbst, der sie zum ersten Mal so gefaßt hat (das Verhältnis von Tradition und Komposition läßt sich bei einem so kurzen und nur im Referat bekannten Text schwer bestimmen). Indem Edem zugleich als *μιξοπάρθενος* dargestellt wird, rückt sie in die Nähe astraler und chthonischer Gottheiten, wie der Abschnitt über die Theologie des Baruchbuches zeigen wird.

Eine ganz besondere Bewandtnis hat es schließlich mit Baruch. Nach dem alttestamentlichen Bericht (Jer 32, 12 f. 16; 36, 4–32; 43, 3. 6; 45, 1 f.) war Baruch der Schreiber und Schüler des Propheten

[1] Iren. I 4, 1 f. 5; 5, 1–6; 7, 1–3.
[2] R. Ginza, 1. Buch, 192; S. 28, Z. 30 L; 2. Buch, 126; S. 46, Z. 30 L, u. ö.
[3] C. Schmidt a. a. O. S. 332.
[4] „Poimandres", 1904, S. 18 f., Anm. 8; S. 297, Z. 8.
[5] Über die vier letzten dieser Engel vermag ich keine Angaben zu machen. Für *Καινθάν* hat die Göttinger Ausgabe *Λευιαθάν* konjiziert – Leviathan wurde nach Orig. C. Cels. VI 25 und 35 bei den Gnostikern mit der *ψυχή* gleichgesetzt. Es könnte aber auch *Καΐνας* hinter dem rätselhaften Namen stecken, die 7. *ἐξουσία* im Apokryphon Johannis. Zu *Φαραώθ* (die Göttinger Ausgabe hat dafür *Φαραώ* eingesetzt) bemerkt Wendland S. 137 im Apparat: „s. *Φαραώθης* bei Josephus."

Jeremia. Wie ist es möglich, daß er hier im Baruchbuch zu einem hohen Engelwesen geworden ist? Antwort gibt die Geschichte der Baruchgestalt. Ihr jäher Aufstieg beginnt mit der Zerstörung Jerusalems durch Titus. Baruch, der die erste Zerstörung der heiligen Stadt miterlebt hatte, schien am besten geeignet, als Verfasser einer Buß- und Trostschrift an das schwergeschlagene Volk vorgeschoben zu werden. Dieses Buch (= 1. Baruch) fand, am Ende des 1. Jahrhunderts entstanden, noch Aufnahme in die LXX. Aber es blieb nicht die einzige Baruchschrift. Wohl vom Anfang des 2. Jahrhunderts stammt die sog. syrische Baruchapokalypse (= 2. Baruch). In ihr erschien Baruch bereits – ähnlich wie Esra in der wohl schon benutzten Esra-Apokalypse (= 4. Esra) – als der große Offenbarungsempfänger, dem nicht nur die Zerstörung Jerusalems durch die Römer, sondern auch die danach erhoffte messianische Endzeit kundgetan wurde. In dieser Schrift wird Baruch zugesagt, er werde von der Erde fortgehen, nicht um zu sterben, sondern um aufbewahrt zu werden auf das Ende der Zeiten – er soll also entrückt werden! Daß dieser Baruch einen Brief an die 9½ Stämme durch einen Adler übersendet, könnte als ein märchenhafter Zug gewertet werden. Aber es ist doch wohl das bekannte gnostische Briefmotiv[1], das hier – und ebenfalls im „3. Baruch" (auch „Rest der Worte Baruchs" oder „Jeremias" genannt, – auftaucht, vor allem nach dessen äthiopischem Text. Die sog. griechische Baruchapokalypse endlich (= 4. Baruch), eine Schrift des 2. Jahrhunderts, läßt Baruch gewürdigt werden, alle fünf Himmel zu schauen. Damit wird er, ebenso wie Henoch, aus der Schar der gewöhnlichen Sterblichen entnommen – hat er doch schon bei Lebzeiten im Himmel geweilt! Eine Verwandlung Baruchs in ein himmlisches Wesen (wie sie von Henoch überliefert ist) wird allerdings in der griechischen Baruchapokalypse, so wie sie uns heute vorliegt, nicht erzählt. Justins Baruchbuch dagegen setzt diesen Schritt nun voraus. Baruch ist hier im Grunde nicht bloß einer der 12 „guten" Engel geworden, sondern der eigentliche himmlische Offenbarungsmittler[2]. Ein Christ hätte ihm

[1] Vgl. Thomasakten 110, 49–52 (Preuschen, Zwei gnostische Hymnen, Gießen 1907, S. 22): „Der Brief war ein Brief, den der König mit seiner Rechten versiegelt hatte vor den Bösen . . . Er flog wie ein Adler, der König alles Gefieders, und ließ sich neben mir nieder und wurde ganz Stimme." Ed. Schwartz hat konjiziert: „Bote war der Brief, . . ." (Reitzenstein, Hellen. Wundererzählungen, 1906, S. 109).

[2] Reitzenstein hat (Die hellenistischen Mysterienreligionen, 3. A. 1927, S. 60) Baruch den „dritten Gesandten" genannt, und Jonas (a. a. O. S. 285, Anm. 1) behauptet sogar, daß Baruch „schon den Namen des dritten Gesandten führte". Demgegenüber muß festgestellt werden: Der Begriff des „dritten Gesandten" hat einen guten Sinn etwa in der iranischen Gnosis (bei den Manichäern wird zuerst der Ur-

diese Stellung und Aufgabe niemals zugeschrieben. Ebenso unwahrscheinlich ist es aber, daß ein Heide, der zufällig den Namen Baruch aufgeschnappt hatte, dieses göttliche Wesen so benannt hätte. Wir treffen also hier die deutliche Aufnahme spätjüdischer Tradition durch eine allen möglichen Stoff verwendende Gnosis.

mensch, dann der „lebende Geist", als dritter der „Bote" gesandt). In der Baruchgnosis jedoch wird vor Baruch niemand gesandt; weder der Gute noch Elohim kommen als Gesandte in Frage. Darum kann man nur sagen: Baruch hat dieselbe Aufgabe, wie in der manichäischen Gnosis der dritte Gesandte. Er soll nämlich den Pneuma-Rest in der Welt befreien, der nach dem Aufstieg des gefallenen Göttlichen (Elohims im Baruchbuch, des Urmenschen in der manichäischen Gnosis) noch in den Menschenseelen gefangen ist. Die Behauptung, Baruch werde der dritte Gesandte genannt, führt ebenfalls irre. Wohl ist er der *τρίτος ἄγγελος* Elohims, wie Naas der dritte Engel Edems ist, aber er heißt nicht der „dritte Gesandte": man darf *ἄγγελος* nicht einfach mit „Gesandter" übersetzen. Der erste und zweite Engel Elohims, Michael und Amen, werden eben nicht gesandt. – Man kann freilich fragen, warum Baruch und Naas, die doch unter den Engeln die Hauptrolle spielen, jeweils erst an dritter Stelle erwähnt werden, und man kann vermuten, hier wirke die Vorstellung von einem „dritten Gesandten" nach. Aber von einer solchen Vermutung ist ein weiter Weg bis zu dem Satz: Baruch ist der dritte Gesandte. – Reitzenstein hat weiter behauptet, Baruch sei „in einem jüdisch-gnostischen Kreis dem Zarathustra gleichgesetzt und als „der Gesandte" oder Gottessohn gefaßt worden". „Eine judenchristliche Gnosis hat diese Vorstellungen dann übernommen; erst bei ihrer Verbindung mit dem Christentum wurde Jesus hinzugefügt" (Die hellenistischen Mysterienreligionen, S. 60). Zur Begründung hat Reitzenstein auf seine Schrift „Das iranische Erlösungsmysterium" (Bonn 1921, S. 99) verwiesen. In dieser Schrift hatte Reitzenstein ausgeführt: „Baruch ist für Zarathustra eingesetzt" (S. 5). Dafür berief er sich auf das späte, erst aus dem 13. Jahrhundert stammende Sammelwerk des Salomon von Basra, „Die Biene", wo es in Kap. 37 heißt: „Dieser Zaradost ist Baruch der Schreiber." In diesem Kapitel wird eine persische Tradition, die Zarathustra seine Einheit mit dem kommenden Heiland Saoshyant erklären läßt, durch eine christliche Bearbeitung so gewendet, daß Zarathustra das Kommen Jesu prophezeit. Eine Glosse hat nun Zarathustra mit dem Schreiber Baruch gleichgesetzt, um zu erklären, wie der Heide Zarathustra Jesus voraussagen konnte. (Anderwärts ist Zarathustra mit Seth identifiziert worden; s. Bousset, Hauptprobleme der Gnosis, S. 378 ff.) Dieses Motiv ergibt sich deutlich aus der zweiten Schrift, auf die sich Reitzenstein berief, einem namenlosen Evangelienkommentar, nach dem Baruch, weil er nicht zum Propheten erwählt worden war, zu den Heiden abfiel, 12 Sprachen erlernte und in ihnen „jenes Gespei des Satans, d. h. ihr Obastho" (= Avesta) „genanntes Buch schrieb". Diesen Zeilen voran geht nämlich die Überlegung, woher die Magier wußten, daß der Stern auf Jesu Kommen deute. Manche meinten, Daniel habe ihnen Bescheid zukommen lassen, andere verwiesen auf Bileam, wieder andere auf Zarathustra. Dieser mußte dann aber seinerseits belehrt worden sein, und hier verfiel man auf den Schreiber Baruch, von dem das Buch Jeremia, aber auch die apokryphen Baruchschriften meldeten. Über die Zeitunterschiede (Zarathustra 8., Baruch 6. Jahrhundert!) zerbrach man sich damals nicht den Kopf. – Völlig übersehen hat Reitzenstein, daß die iranische Gnosis eine ganz andere Struktur hat als die Baruchgnosis. Schon aus diesem Grunde kann Baruch im Baruchbuch nicht für Zarathustra eingesetzt worden sein. Reitzenstein hat sich weiter die Entwicklung der Baruchlegende, die wir oben im Text abgekürzt skizziert haben, nicht vergegenwärtigt, die es erklärt, wie Baruch zu der Stellung kommen konnte, die er bei Justin innehat. – Über die Frage, wie man sich die Entstehung der Baruchgnosis vorstellen soll, s. S. 153, Anm. 1.

Wir haben nun noch vom *christlichen Gut* zu handeln, soweit es in der Übernahme von Begriffen und Traditionselementen zutage tritt. Es wird zunächst sichtbar in den *neutestamentlichen Zitaten*[1]. 1 Kor 2, 9 („was kein Auge gesehen . . .") wird dreimal (24, 1; 26, 16; 27, 2) benutzt, um damit die Herrlichkeit des überhimmlischen Reiches zu beschreiben, in dem der Gute regiert[2]. In 26, 25 („die Seele ist wider den Geist gestellt und der Geist wider die Seele") wird man Gal 5, 17 zitiert finden dürfen – wo Paulus vom „Fleisch" spricht, redet die einen hellenistischen Begriff vorziehende Baruchschrift immer von der „Seele" (*ψυχή*). Ob der *ἄνθρωπος χοϊκός* in 26, 32 die Kenntnis von 1 Kor 15, 46 voraussetzt, ist sehr fraglich.

Von den Evangelien kennt Justin sicherlich das Lukasevangelium – es ist in 26, 32 deutlich verwendet (Lk 23, 46), und auch die Erwähnung des zwölfjährigen Jesus in 26, 31 wird dorther (Lk 2, 41) stammen. Mit Sicherheit läßt sich ebenfalls die Verwertung des Johannesevangeliums erkennen: In 27, 2 klingt Joh 4, 10 und 14 deutlich an, und in 26, 32 wird Joh 19, 26 verwegen umgedeutet.

Diese Schriftbenutzung kann man als Zeugnis für einen Kanon deuten, wie er in der Mitte des 2. Jahrhunderts de facto bestanden hat. Daß Justin daneben außerkanonische Schriften gekannt hat, ist möglich. Die Wendung „in den Tagen des Königs Herodes" (26, 29) wird zwar aus Lk 1, 5 kommen, könnte aber auch (ganz abgesehen von Mt 2, 1) dem Ebionitenevangelium entnommen sein, und 26, 30 berührt

---

[1] Ihr Wortlaut ist S. 133 Anm. 1 besprochen.

[2] Während W. Bauer (Das Johannesevangelium, 3. A. 1933, S. 4) „das apokryphe Wort 1 Kor 2, 9" als ein gnostisches „Leitfossil" verwenden will, behauptet A. Oepke (ThWB III 991 f.), Paulus habe nur Jes 64, 3 in spätjüdischer Auslegung (die sich zuerst 190 n. Chr. nachweisen läßt) wiedergegeben. Aber 1 Kor 2, 9 liegt (selbst wenn man die Freiheit beachtet, mit der Paulus das AT verwendet) soweit ab von Jes 64, 3 auch in seiner rabbinischen Auslegung („Kein Auge hat gesehen, o Gott, außer dir, was Gott tun wird dem, der seiner harrt"), daß die Zurückführung des paulinischen Wortes auf diese Stelle nicht gelungen ist. Wenn wir es also nicht von vornherein für ausgeschlossen halten, daß Paulus eine apokryphe Schrift als *γραφή* zitierte, hindert uns nichts, das Wort aus der Eliasapokalypse herzuleiten, in der es nach Origenes (Komm. z. Mt 27, 9; V 29 Lomm.) stand. Andererseits läßt sich nicht beweisen, daß die das Wort anführenden Schriften es nicht aus Paulus haben. Es ist vielmehr immer noch am wahrscheinlichsten, daß das – in der Gnosis freilich äußerst beliebte – Wort durch Vermittlung des Paulus zu ihnen allen gekommen ist. Das Mart. Polyk. hat in 1, 2 schon Phil 2, 4 verwendet; warum soll dann das Zitat in 2,3 nicht aus 1 Kor 2, 9 stammen? Die Form des Wortes in 2 Clem 11, 7 – das Ohr wird vor dem Auge genannt – scheint von der LXX beeinflußten Paulustext zu bieten. Die Thomasakten (Kap. 36) und Actus Petri cum Simone (39) bringen das Wort in einer schon erweiterten Form (cor hominis peccatoris – *ἀνθρώπων ἁμαρτωλῶν*). – Angesichts der andern ntl. Zitate im Baruchbuch spricht nichts dagegen, daß wir auch das dreimal wiederkehrende Wort als durch Paulus vermittelt ansehen.

sich inhaltlich mit Hebräerevangelium 4. In 26, 23 könnte man ein Zitat aus 2 Kor 11, 3 erblicken; es wird sich jedoch wohl nur um eine gemeinsam benutzte Tradition handeln. Ebenso wäre es kühn, aus der Wendung „gibt große Gewalt dem" (26, 21) eine Verwertung von Offb 13, 2 zu entnehmen.

Zu den christlichen Zitaten werden wir aber auch die an 26, 15–17 verwendeten *alttestamentlichen Stellen* rechnen dürfen. Denn daß Psalm 110, 1 als Wort des höchsten Gottes an den Erlöser gedeutet wird, zeigt unverkennbar christlichen Einfluß, der ja auch in dem Zitat von 1 Kor 2, 9 hier sichtbar wird. Dann müssen wir aber auch die beiden andern Psalmverse, welche in dieser Komposition enthalten sind, Ps 118, 19 f., als „christliches Gut" zählen.

Bei den weiteren alttestamentlichen Stellen läßt es sich zwar nicht zwingend beweisen, daß der Verfasser sie der Bekanntschaft mit dem Christentum verdankt. Aber das Alte Testament war im 2. Jahrhundert immer noch „das" christliche Buch; darum ist seine ausgedehnte Verwertung hier von vornherein wahrscheinlich. Außerdem war die alttestamentliche Schöpfungsgeschichte für die Gnosis besonders wichtig. Man wird darum die 10 Zitate aus Gen 1 und 2 nicht als Beweis jüdischen Einflusses anführen dürfen. Neben der Genesis und jenen beiden Psalmen sind Jes 1, 2 f. und Hos 1, 2 benutzt, und zwar in einer Weise, wie man es keinem Juden zutrauen wird: Sie handeln angeblich von Elohims Ehe mit der bösen Edem (die ausgerechnet mit Israel gleichgesetzt wird) und von Baruchs Anrede an „Geist" und „Seele" im Menschen.

Den stärksten christlichen Einfluß finden wir aber unstreitig in der Einführung Jesu (26, 29–32). Jesus wird als Sohn des Joseph und der Maria angesehen; in diesem Sinne scheint der Titel „Sohn des Menschen" verstanden zu sein. Daß der zwölfjährige Jesus in Nazaret die Schafe hütet, muß keineswegs aus einem unbekannten Evangelium stammen. Nazaret und der zwölfjährige Jesus waren im Lukasevangelium erwähnt, und daß Jesus der gute Hirte ist, genügt zur Erklärung des scheinbar so konkreten Zuges[1]. Außerdem wird nur noch Jesu Predigt, seine Kreuzigung und seine Himmelfahrt erwähnt, die unmittelbar vom Kreuz aus erfolgt. Aus den Worten Baruchs 26, 30 läßt sich schließen, daß Jesus zusammen mit Elohim zur Rechten des Guten Platz nehmen darf.

Die Benutzung des heidnischen, jüdischen und christlichen Gutes hat das eine gemeinsam: Das übernommene Material wird (vielleicht

[1] Vgl. oben S. 129, Anm. 2.

abgesehen von 1 Kor 2, 9) ohne Rücksicht auf den ursprünglichen Sinn zur Darstellung des gnostischen Mythos verwendet. Wie sieht nun die damit vorgetragene gnostische Theologie im einzelnen aus? Wir versuchen diese Frage zu beantworten, indem wir den einzelnen gnostischen Lehren die strukturell entsprechenden christlichen Aussagen zuordnen. Nur so kann die Frage nach dem christlichen Einfluß mehr als oberflächlich beantwortet werden.

III. Die Theologie des Baruchbuches und das neutestamentliche Kerygma

Wer die Gnosis mit dem neutestamentlichen Christentum vergleichen will, stößt auf eine eigentümliche Schwierigkeit. Jede dieser beiden Religionen entwirft ein Bild von Gott, Mensch und Welt. Diese beiden Bilder sind einander bisweilen derart ähnlich, daß man meinen könnte, sie würden, aufeinander gelegt, sich mit ihren Linien decken. Aber dieser Eindruck ist eine Täuschung. Mögen auch die Linien bisweilen auf eine kurze Strecke zusammenfallen oder ganz nahe nebeneinander herlaufen, sie weichen doch bald wieder entscheidend voneinander ab, und schließlich merkt man, daß jede Einzelheit im Grunde jeweils einen besonderen, der einen oder der andern Religion eigentümlichen Geist verrät.

Aber (und damit kommen wir zu einer zweiten Schwierigkeit) jenes Vergleichen, das wir soeben mit dem Aufeinanderlegen zweier durchsichtiger Bilder veranschaulicht haben, wird durch einen Umstand besonders behindert. Jeder Einzelzug jedes dieser beiden Bilder hängt so eng und so organisch mit allen anderen Zügen des betreffenden Bildes zusammen, daß man ihn nur gewaltsam isolieren kann. Wir können z. B. vom Erlöser nicht sprechen, ohne zugleich vom Göttlichen und Menschlichen, von Fall und Erlösung zu reden (das gilt vor allem von der Gnosis aus einem Grunde, der später deutlich werden wird). Wir werden also entweder Zusammengehöriges zerschneiden oder (und das dürfte das kleinere Übel sein) Wiederholungen in Kauf nehmen müssen.

Die gnostische Religion geht von dem Urerlebnis oder der Urerfahrung (oder wie immer man dies ihr Letztes nennen will) aus, daß wir Menschen ein Göttliches in uns einer fremden, erniedrigenden und feindlichen Welt überantwortet finden. Damit wird nun aber sofort eine Scheidung innerhalb des Göttlichen selbst notwendig. Das Göttliche als solches, als Ganzes kann nicht gefallen sein – sonst wäre jede Erlösung unmöglich geworden. Also muß ein Göttliches, das nicht in

die Welt abgesunken ist, von einem andern abgesetzt werden, das der Welt verfallen und im Menschen eingekerkert ist. Am deutlichsten wird dies in der Theologie der Naassener, wo das gefallene Göttliche „der Mensch" heißt: der göttliche Urmensch, der in die vielen Seelen der Menschen zerstreut wird.

Die Baruchgnosis zeigt keine so einfachen Umrisse. Aber sie läßt klar erkennen: Das Göttliche, soweit es sich nicht in den Fall verwickelt, ist „der Gute"; soweit es am Fall (der ja hier zugleich die Schöpfung ist) teilhat, tritt es in der Gestalt Elohims auf. Weil das gefallene Göttliche in der Gnosis aber zu dem nicht gefallenen (zurück)gelangt, ist Elohim auch der Erlöser. Damit wird bereits offensichtlich, wie unmöglich es ist, diese Gnosis einfach ins Christliche zu übersetzen. Den „Guten" können wir allerdings in gewisser Hinsicht mit Gott dem Vater vergleichen. Bei Elohim aber ist eine solche einfache Gleichsetzung völlig unmöglich. Elohim nimmt vielmehr zugleich den Platz Adams ein und den Christi, und – als das Pneuma – ist er obendrein noch der heilige Geist. Aber das, was wir soeben kurz angedeutet haben, muß genauer ausgeführt werden.

Der Gute

Bleiben wir zunächst bei der Verkörperung des ungefallenen Göttlichen, dem Guten. Woher die Gestalt dieses transzendenten Guten stammt, darüber kann man streiten. Man könnte an ein Nachwirken von Lk 18, 19 denken (das sich in andern gnostischen Systemen findet): „Niemand ist gut außer dem einen Gott" – wobei das Gutsein nach Mt 5, 39 (dem Bösen nicht widerstehen) auszulegen wäre. Aber nichts deutet im Baruchbuch auf eine solche Beziehung zum Neuen Testament hin[1]. Oder das Gute könnte so übernommen worden sein, wie es in der Sicht des mittleren Platonismus erscheint. Aber selbst wenn hier ein mittelplatonischer Begriff aufgenommen wäre, so ist doch klar: er stünde hier im Dienst einer ganz anderen Aussage. Denn der Gute Justins steht zu allem andern Sein nicht im selben positiven Verhältnis wie bei den Platonikern. Denn dieses gnostische Göttliche in seiner Reinheit ist in jeder Hinsicht an der Weltschöpfung unbeteiligt. Justin verdeutlicht das auch mit der Aussage, daß der Gute und Elohim „unerzeugt" sind. Der Gute ist also nicht der Vater Elohims und darum nicht für ihn verantwortlich. Die Schöpfung fällt nur Elohim, nicht dem Guten zur Last. Weil nun der Gute aber von jeder Be-

[1] In der sog. Naassenerpredigt wird (Hippolyt Elench. V 7, 25) diese ntl. Begründung gegeben; s. S. 144, Anm. 1.

rührung mit der bösen Welt bewahrt bleiben muß, kann er auch keinen Erlösungskampf mit ihr führen. Kämpfend in die Welt eingreifen hieße schon von ihr befleckt werden. Diese Anschauung finden wir auch in andern gnostischen Systemen, z. B. bei den Manichäern. Hier entdeckt der König der Finsternis eines Tages das Lichtreich und greift es an. Gott kann sich nicht verteidigen, weil er nicht schaden kann – auch dem Bösen nicht. Deshalb muß er den Urmenschen schaffen, der für ihn streitet (und gefangen wird). Der gnostische Gute muß also – von allen ungekannt – in seinem Lichtreich bleiben (26, 15). Wir empfinden eine solche Haltung als schwächlich, und schon „der Grieche Simplikios spricht bei der polemischen Behandlung dieser Dinge von „Feigheit" Gottes"[1]. Aber JUSTIN hat nicht so geurteilt. Er sah in dieser Weltabgeschiedenheit keine Schwäche, sondern eine Stärke. Sie erschien ihm als der höchste denkbare Gegensatz zur bösen Welt. Einem Christen würde er erwidert haben, auch der Vater Jesu Christi verlasse ja sein Lichtreich nicht, sondern übertrage den ganzen Erlösungskampf seinem Sohne und übernehme erst wieder die Herrschaft, wenn der Sieg erstritten sei.

Was ist nun aber eigentlich das Gute, das der Gute repräsentiert? Man pflegt die Gnosis damit zu charakterisieren und ihr zugleich vorzuwerfen, daß sie unter dem Guten das Freisein von Materie verstehe. Für die Baruchgnosis trifft das nicht zu (und auch für die andere Gnosis sollte man diesen allzu selbstverständlich hingenommenen Satz einmal überprüfen!): Das Gute ist die Reinheit von allem, unter dem wir als dem Welthaften leiden – unsere eigene *ψυχή*, also unsere eigene von Trieben bewegte Innerlichkeit einbegriffen. Daß der Gute liebt, wird nicht gesagt. Liebe ist für JUSTIN sogar noch in der gemäßigten und gebändigten Form der *εὔνοια*, des Wohlwollens und der Sympathie, immer noch der *ἐπιθυμία* verdächtig (26, 2). Darum kann der Gute die Welt nicht lieben und durch Liebe erlösen. Er kann sich nur unbedingt von ihr fernhalten.

Zu diesem Bild des Guten, das der Hauptteil des Buches Baruch

---

[1] In Enchir. Epict. c. 27 (S. 70 DÜBNER): JONAS a. a. O. S. 301, Anm. 1. Eine ähnliche gnostische Haltung und Reaktion dagegen findet sich auch sonst. Nach dem Bericht des Severus von Antiochien (6. Jht.) hat der „Baum des Lebens" (die Lichtwelt) sein Licht und seine Früchte und sich in seiner Glorie eingeschlossen, verborgen, „afin qu'il ne fournisse pas une occasion de désir a l'Arbre Mauvais . . .". Severus polemisiert dagegen: „il (Dieu) est faible et peureux et a besoin de mesures défensives . . ." und „es sei ein mißgünstiger Gott, der sich verberge, anstatt durch seinen Glanz den Feind zum Guten hinzuziehen" (JONAS a. a. O. S. 392, Anm. 2, nach CUMONT, Recherches sur le Manichéisme II S. 117 ff., wo KUGENER die syrische Übersetzung der griechischen (123.) Homilie des Severus ins Französische übertragen hat).

andeutet, paßt nun freilich der Abschnitt 26, 33 f. ganz und gar nicht. Hier wird der Gute ausgerechnet mit Priapos identifiziert[1], weil er „zuerst alles gemacht" habe! Hier wird vorausgesetzt, daß er „in jedem Tempel steht, von der ganzen Welt geehrt und die Erntefrüchte über sich tragend, d. h. die Früchte der Schöpfung, deren Urheber er wurde, indem er die vorher nicht seiende Schöpfung zuerst erschuf". Es gehört nur ein mäßiges Feingefühl dazu, um zu erkennen: Damit wird allem widersprochen, was wir sonst im Baruchbuch über den Guten hören. Er, der doch als der Gute der bösen Welt ganz unbekannt ist, soll überall bekannt und von der ganzen Schöpfung geehrt sein! Während sonst die Schöpfung nur aus der völligen Ahnungslosigkeit Elohims erklärt werden kann (denn sie ist schon der Abfall vom Guten), wird sie hier dem Guten selbst zugeschrieben. Diese Ineinssetzung des Guten gerade mit Priapos, mit der Welt in ihrer Fruchtbarkeit, mit der als göttliche Güte verstandenen Fruchtbarkeit ist also eine verständnislose spätere Zutat. Es läßt sich öfter bei gnostischen Systemen beobachten: Wenn sie wachsen, suchen sie sich jede Frömmigkeit

---

[1] Eine solche Ineinssetzung des Guten scheint innerhalb der sog. Naassenerpredigt vollzogen zu werden (Hippolyt Elench. V 7, 20–29): die Macht, die „unbewegt das All bewegt" und „nichts von dem wird, was durch sie wird", also die transzendente Schöpfermacht, ist der Gute allein, von dem das Heilandswort gilt: „Einer ist gut, mein Vater im Himmel, der seine Sonne aufgehen läßt über Gerechte und Ungerechte und regnen über Fromme und Sünder" (Lk 18, 18 und Mt 5, 45). Dieser Gute wird weiter mit dem bei den Ägyptern „verhüllten und enthüllten Geheimnis" identifiziert, dem *αἰδοῖον* des Osiris, das aufgerichtet und *πάντας αὐτοῦ τοὺς καρποὺς τῶν γινομένων στεφανούμενον* nicht nur vor jedem Tempel stehe, sondern auch an allen Wegen und Straßen und bei den Häusern als Grenzstein (die griechischen Hermen gelten als von den Ägyptern übernommen). Die Berührung mit dem Einschub im Baruchbuch ist deutlich. Aber über ihr darf man nicht vergessen: In ihm ist mit Priapos wirklich die Natur in ihrer Fruchtbarkeit gemeint, und deren Lobpreis in aller Welt ist innerhalb der sonst streng durchgeführten Weltfeindlichkeit des Baruchbuches ein Fremdkörper. Die Gnostiker der „Naassenerpredigt" dagegen, die sich für die allein wahren Christen hielten (V 9, 22), deuteten auch den Phalloskult als den (von der Menge freilich nicht verstandenen) Lobpreis der wahren Schöpfung des Menschen in der Geistgeburt des vollkommenen Menschen. Wir haben uns demnach das Verhältnis dieser Stelle der „Naassenerpredigt" zu dem Priaposabschnitt im Baruchbuch etwa derart zu denken, daß die – in ganz anderem Sinn vollzogene – Identifikation des Guten mit der Zeugungsmacht dazu verführt hat, auch das weltfeindliche Baruchbuch mit dieser vermeintlichen Ergänzung zu vervollständigen. Daß die „Naassenerpredigt" (die keine Predigt ist) Priapos nicht nennt und von dem *πριοποιεῖν* des Baruchbucheseinschubes nichts weiß, zeigt dabei, daß an eine direkte literarische Abhängigkeit nicht gedacht werden muß. – Dagegen spricht auch, daß Naas im Baruchbuch der Vertreter des Bösen, bei den Naassenern der des Guten ist. Es ist deshalb auch verkehrt, wenn man die Baruchgnosis unter die Ophiten einreiht. Ich hoffe, in anderem Zusammenhang einmal auf die Theologie der christlichen Gnosis in der Naassenerpredigt – ein Thema, das Reitzenstein verständlicherweise ferner lag – eingehen zu können.

dienstbar zu machen und einzugliedern, und es kommt dann vor, daß sie dabei das Wesen der eigenen Verkündigung ahnungslos preisgeben. Nein, es muß dabei bleiben: der Gute ist ein außerweltlicher, mehr: ein gegenweltlicher Gott.

Auch der Vater Jesu Christi läßt sich freilich nicht mit Priapos gleichsetzen. Aber von ihm wird verkündet, daß er die Welt liebt, und zwar nicht nur die intakte Welt, die Schöpfungswelt, sondern auch die aus den Fugen gegangene, die gefallene Welt, die Welt der Sünder. Für sie gibt er den *μονογενής* hin. Der Gute Justins gibt nichts von sich hin. Für Justin wäre es das Ende des Guten, wenn er sich in irgendeinem Sinn der Welt hingäbe. Er würde aufhören, Gott zu sein. Darum darf sich der Gute nicht gütig zeigen. Das unbeschreibliche Glück, das bei ihm den Kommenden erwartet, muß solange unbekannt bleiben, bis Elohim selbst dieses Lichtreich entdeckt.

Elohim

Es läßt sich nicht leugnen: Dieser „Gute" wirkt eigentümlich blutleer gegenüber dem „Vater alles Gezeugten", Elohim. Dafür besitzt freilich Elohim nicht jene Konsequenz, die den Guten auf seine Weise auszeichnet. Elohim ist als der Weltschöpfer der fallende Gott.

Die Gnosis hat die Entstehung der – bösen! – Welt vor allem auf zwei Wegen zu verstehen gesucht. Entweder nahm sie an, daß ein Göttliches (der Urmensch oder die Weisheit) dem Chaotisch-Vitalen verfällt, oder sie stellte sich vor, daß ein Göttliches minderen Ranges die Welt erschafft. In diesem zweiten Fall ist die Dissonanz weniger schrill. Die Baruchgnosis kombiniert beides. Elohim ist der Demiurg (26, 14 f.). Zugleich aber ist er dasjenige Göttliche, das der – von Edem repräsentierten – Welthaftigkeit verfällt. So ergibt es sich, daß er nicht allein wirkt bei der Erschaffung der Welt, sondern im Unheilsbund mit Edem. Justin setzt Elohim an einer Stelle (26, 25) unmittelbar mit dem Pneuma ineins. Indem sich Elohim von Edem binden läßt, wird das Pneuma in die Welt gebunden, und es bleibt ihr auch dann noch verhaftet, wenn Elohim als einzelner den Weg zum Guten gefunden hat (26, 17 f.).

Damit begegnet uns jenes logisch nicht ganz aufgehende Verhältnis zwischen Elohim, dem Pneuma in Person, und dem Einzelwesen Elohim, neben dem die Menschen – soweit sie Pneuma sind – als andere einzelne stehen. Das auf die Menschen verteilte Pneuma bleibt das Elohim eigne: indem Edem das Pneuma in den Menschen quält, peinigt sie Elohim selbst (26, 20 u. ö.).

Die paulinische Lehre weist dazu zwei Parallelen auf in der Lehre von Adam und Christus. Adam ist einerseits (z. B. Rö 5, 14) ein einzelner, und dennoch greift er zugleich über die ganze Menschheit über: „in Adam sterben alle" (1 Kor 15, 22). Dem entsprechend verhält es sich aber auch mit dem neuen Menschen, mit Christus. Auch er ist ein einzelner, dem der Apostel (z. B. im Gebet) gegenüber steht. Aber zugleich ist Christus der Leib, dessen Glied der einzelne Christ ist (1 Kor 12, 12). Christus ist für Paulus nicht, wie Eph 1, 22 und Kol 1, 18, das Haupt des Leibes, sondern der Leib selbst. Damit, daß er auferstanden und zum Himmel gefahren ist, entsteht eine fast analoge Situation wie nach der Himmelfahrt Elohims in der Baruchgnosis: eine Gesamtentscheidung ist gefallen, und doch zunächst nur als eine Einzelentscheidung. Dabei bleibt freilich das paulinische Denken darin grundlegend vom gnostischen des Baruchbuches geschieden, daß für Paulus der erste und der zweite Adam nicht zusammenfallen. Das Christentum kennt keinen erlösten Erlöser.

Die christliche Lehre verkündet, daß von Gott geschaffene Wesen (Adam und Eva) gefallen sind. Elohim aber ist nicht ein Geschöpf, sondern Gott selbst. Dadurch wird sein Fall zu einem ganz besonderen Rätsel. Den schlimmsten Anstoß daran hat Justin vermieden, indem er Elohim nicht aus einer schon bestehenden Gemeinschaft mit dem Guten herausfallen läßt. Elohim führt vielmehr zunächst ohne jede Kenntnis des Guten sein eigenes, isoliertes Dasein, bis er Edem erblickt. In Wirklichkeit ist die Schwierigkeit damit freilich nicht beseitigt, sondern nur an eine andere Stelle verlegt: ein Riß in dem Göttlichen ist jetzt schon von Anfang an vorausgesetzt. Aber auch davon abgesehen ist das Befremdliche immer noch nicht verschwunden: Elohim, der das Pneuma ist, entbrennt in Begierde zu Edem, der Psyche. Dabei steht doch aber das Pneuma der Psyche feindlich gegenüber und die Psyche dem Pneuma (26, 25). Wie kann trotz dieses unversöhnlichen Gegensatzes jene – sogar wechselseitige – Begierde aufflammen? Justin hat dieses Rätsel mit dem Gedanken zu lösen versucht, daß Elohim (wie auch Edem) *ἀπρόγνωστος* war: er ahnte nicht, was aus seiner Tat folgen würde; er begriff nicht, daß er damit sein eigenes Pneuma in die Knechtschaft der Welt hingab. An späterer Stelle (26, 37) spricht Justin im selben Sinne von der *ἄγνοια* Elohims. D. h. aber: eben jene *ἄγνοια,* die Lk 23, 34, Acta 3, 17 und 17, 30 zur Entschuldigung der Menschen angeführt ist, wird hier zur Entlastung eines Gottes geltend gemacht: er wußte nicht, was er tat! So ist die Schwierigkeit wieder nicht beseitigt, sondern nur verschoben. Außerdem hat sich Justin die Problematik noch dadurch erleichtert,

daß er eigentlich nicht die Tat selbst ins Auge faßt und verurteilt, sondern nur ihre bedauerlichen Folgen. So bleibt der Schuldcharakter der Tat im Dunkeln; man ahnt ihn nur daran, daß Elohim später, zum Guten gelangt, eine *ἐξομολόγησις*, ein Bekenntnis ablegt, und ein solches vereint ja Schulderkenntnis und Lobpreis Gottes (hier: des Guten). Aber das Wort „Sünde" fällt hier sowenig wie sonst in der Baruchgnosis[1].

Elohim hat freilich die körperliche Welt nicht unmittelbar geschaffen; aus seinem Bund mit Edem geht zunächst nur eine Engelwelt hervor. Das wird jedoch bei JUSTIN nicht betont; er führt mit diesem Zug nur die für den weiteren Verlauf des kosmischen Dramas wichtigen Nebenpersonen ein. Auch daß es die (guten) Engel sind, die dann den Menschen (und die andern Lebewesen?) bilden, bleibt bei JUSTIN ein unbetonter Nebenzug.

Bei JUSTIN tritt das entscheidende Ereignis damit ein, daß wie Edem die Psyche, so Elohim sein Pneuma in das von den Engeln geschaffene erste Menschenpaar hineinlegt – erst damit ist das Göttliche ganz an die Welt gekettet. Wie tief die *ἄγνοια* Elohims geht, hat JUSTIN dadurch angedeutet, daß dieser Fall des Göttlichen zunächst als der Gipfel des ehelichen Glücks erscheint, das Elohim mit Edem genießt und das durch die Schöpfung des Menschen besiegelt werden soll. Das scheinbare Idyll ist in Wahrheit die Katastrophe.

Damit setzt allerdings auch die Umkehr Elohims ein. Bei ihr stand JUSTIN vor einem besonders schweren Problem. Wie soll Elohim den Guten finden, den er ja noch gar nicht kennt? Jene Formen der Gnosis, die das gefallene Göttliche vom höchsten Gott herniedergekommen dachten, hatten es leicht, die erneute Verbindung mit ihm in einer innerlich begründeten Weise darzustellen; für JUSTIN gab es solche Möglichkeiten nicht. So läßt er Elohim bei einer Art Inspektionsgang durch seine Schöpfung an deren Grenze kommen und dabei auf das Reich des Guten stoßen. Es fragt sich, ob man die Schilderung des Baruchbuches überdeutet, wenn man in dieser mythischen Darstellung angedeutet findet: In der Sorge für seine Welt wird der Vater an

[1] Ein ausdrückliches Sündenbekenntnis in der entsprechenden Situation wird bei Basilides erwähnt (Hippolyt Elench. VII 26, 1): Als das Evangelium zu dem Archon der Hebdomas (dem Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs!) kam und er „lernte, daß er nicht der Gott des Alls sei, sondern erzeugt, und daß er über sich den . . . Schatz des unsagbaren und unnennbaren Nichtseienden und der Sohnschaft habe, bekehrte er sich (*ἐπέστρεψε*) und bekam Furcht, erkennend, in welcher Unwissenheit (*ἄγνοια*) er gewesen war. . . . (3) . . . unterrichtet (*κατηχηθείς*) und belehrt und voll (Gottes-)Furcht bekannte der Archon seine Sünde (*ἐξωμολογήσατο περὶ ἁμαρτίας*), die er durch seine Überhebung begangen hatte . . ."

seine Grenze geführt, erkennt er diese Grenze und damit die Überlegenheit des Guten. Daß Justin das Mythische zum Träger eines tieferen Sinnes machen kann, wird ja hier darin deutlich, daß Edem, weil sie Erde ist, sich nicht mit ihm in die himmlische Höhe erheben will.

Bisher hat Elohim geglaubt, er sei selbst der Höchste, der „Herr". Auch dieser Zug, daß der Demiurg selbst das höchste Wesen zu sein meint, begegnet uns in der Gnosis öfter[1]: er charakterisiert für sie die Überheblichkeit und zugleich Beschränktheit des Weltschöpfers. Hier aber, wo der Demiurg Elohim auch das gefallene Göttliche ist, das zum Guten hinfindet, wird jene Unkenntnis zum Anlaß für eine Art Buße und Reinigung Elohims: er legt ein Bekenntnis ab und unterzieht sich einer himmlischen Taufe. Damit wird er zum Vorbild für die Menschen, die gleich ihm zum Guten aufsteigen wollen (26, 23): er ist der erste Erlöste. Weil er von seinem Pneuma den Menschen gegeben hat, ist aber mit seinem Eingehen in das Lichtreich des Guten die Befreiung des Pneuma erst eingeleitet, nicht vollendet: „zum Guten emporsteigend zeigte der Vater denen, die emporsteigen (*ἀναβαίνειν*) wollen, den Weg" (26, 23[2]).

Elohim schwört dem Guten Treue und will nur noch einmal zurückkehren, um die Welt zu zerstören, und damit sein dort gebundenes Pneuma erretten. Dadurch zeigt er, daß er sein Schaffen als verkehrt erkennt und sich innerlich schon ganz von der Welt gelöst hat. Edem nennt er überhaupt nicht mehr.

Vom Guten gehalten, darf er die Welt nicht zerstören. Aber er überläßt Edem doch nicht kampflos ihren Besitz. Er kann freilich nur noch mit dem Wort wirken, das Baruch immer aufs neue verkündet, aber diesen Kampf führt er trotz aller Rückschläge weiter.

Elohim ist das Pneuma – von diesem Gedanken aus begründet Justin das Erlösungswerk des „Vaters". Daß Elohim sein eignes Pneuma zu befreien sucht, ist freilich gut zu begreifen. Aber zugleich läßt Justin damit, ohne es freilich zu merken, Gott aus Egoismus zum Erlöser werden.

Justin hat aber noch mit einer andern Schwierigkeit zu ringen. Daß sich Elohim zum Guten wendet und Edem verläßt, beschwört erst deren feindliche Reaktion gegen die Menschen herauf. Das, was das Heil ermöglicht, entfesselt zugleich das Leiden (26, 23). Man könnte auf Joh 15, 19 als Parallele verweisen: Weil Jesus die Seinen aus der

---

[1] Vgl. oben S. 127, Anm. 1.

[2] Arnold Meyer verweist dazu auf Joh 20, 17 (*ἀναβαίνω πρὸς τὸν πατέρα μου*), Ps 110, 1 und Mk 16, 19 (*ὁ . . . κύριος . . . ἀνελήμφθη . . . καὶ ἐκάθισεν ἐκ δεξιῶν τοῦ θεοῦ*): E. Hennecke, Neutestamentliche Apokryphen, 2. A. Tübingen 1923.

Welt erwählt hat, werden sie von der Welt gehaßt. Aber im Baruchbuch ist Edems Feindschaft nicht unbegründet: Elohim hat ja die Verträge gebrochen, die ihn an Edem banden (26, 21). JUSTIN sah allerdings auch darin keine wirkliche Schuld: Wenn Edem wüßte, daß Elohim vom Guten zurückgehalten wird, würde ihn das auch in ihren Augen entschuldigen. Aber davon weiß sie nichts und kann sie nichts wissen, weil sie eben Edem ist.

Edem

Der Gott des Alten Testaments hat sich in seinem heiligen Buch als der Weltschöpfer zu erkennen gegeben; darum tritt er in vielen gnostischen Systemen – wenn auch manchmal bis zur Unkenntlichkeit verzerrt – als der Demiurg auf. Edem dagegen ist eine einzigartige Erscheinung. JUSTIN hat sie geschaffen; denn er brauchte eine Repräsentantin des Verführerisch-Irdischen als Gegenspielerin Elohims.

Auf den ersten Blick sieht es so aus, als wäre Edem nur ein leidenschaftlich liebendes und hassendes Weib. Zuerst lebt sie mit dem „Vater" in glücklicher Eintracht. Als er aber endgültig fernbleibt, packt die Enttäuschte der Zorn, und nun kommt die Lust zum Quälen über sie. Elohims Pneuma in den Menschen soll ebenso leiden, wie er sie selbst leiden läßt.

Wir würden jedoch JUSTIN mißverstehen, wenn wir in Edem nur ein verlassenes Weib erblickten, das zufällig über die Macht einer Göttin gebietet. JUSTIN erklärt selbst, daß Edem die Psyche ist (26, 25). Damit ist nicht eine dem Materiellen, der Hyle gegenüber höhere Stufe gemeint, die mitten zwischen der völligen Unempfindlichkeit für das Göttliche und dem göttlichen Pneuma selbst stünde. Sondern JUSTIN macht (26, 25) es deutlich, daß Pneuma und Psyche einen unversöhnlichen Gegensatz bilden: die Psyche ist die völlige Verschlossenheit gegenüber dem Göttlichen, zu dem sie sich nicht erheben will (26, 14) und von dem sie wesensmäßig nichts weiß (26, 37). Sie wird durch die Begierde charakterisiert: Edem ist ganz triebgebundene und triebgepeitschte Innerlichkeit. Damit verträgt es sich durchaus, daß sie zugleich auch die Vitalität ist, die Natur in ihrer Fruchtbarkeit und Furchtbarkeit. Aus ihr stammt nicht bloß der Mensch, sondern alles, was lebt. Sie ist die „Mutter Erde", auch wenn dieser Ausdruck nicht fällt.

Aber Edem ist mehr als das. JUSTIN hat der *κόρη* die Gestalt der *μιξοπάρθενος* gegeben. Diese ist nicht nur die Virgo im Tierkreis, sondern zugleich auch jene oft kurzweg *Ἔχιδνα* genannte dämonische Unterweltsgottheit. „Diese *κόρη* heißt Edem und Israel" – es fragt

sich, ob nicht auch die Bezeichnung als *κόρη* in diesen Zusammenhang gehört; ist doch Kore ein anderer Name der Unterweltsgöttin Persephone (Hippolyt Elench. V 7, 12). Auf alle Fälle hat Justin das Unheimliche ihres Wesens dem Leser in ihrer Gestalt sichtbar werden lassen. Allein nicht nur damit, sondern auch mit ihrem dämonischen Gefolge. Ihre Engel (nur Naas und höchstens noch Babel treten selbständig auf!) sind im Grunde nur der dämonische Schatten der Edem über der Welt und dem Menschen. Als gnostisch, d. h. als ausschließliche Unheilsmächte beurteilte Tierkreisgewalten führen sie ihren Höllenreigen um die Erde (*οἱονεὶ ἐν χορῷ κυκλικῷ*: 26, 12; ein *ῥεῦμα κακίας*: 26, 13), und dem Menschen bleibt nichts anderes übrig, als sich – nach Baruchs eigner Weisung! – unter sie zu beugen (26, 22). Darüber hinaus zeigen aber ihre Dämonennamen, die aufgezählt werden, daß sie noch mehr als Plagegeister sind. Babel = Aphrodite ist die große Verführerin, die die menschliche Gemeinschaft zerstört, Achamoth das Symbol der gefallenen, in die irdische Wirrsal verstrickten „Weisheit". Satan selbst, der Urversucher, ist unter ihnen, dazu die Planeten- und Schicksalsmächte Bel (er spielte nicht nur im alten Babylon, sondern auch noch bei den Mandäern eine große und unheilvolle Rolle!) und Adonaios. Sael ist hier als der Engel verstanden, der die Krankheit hervorruft. Vor allem aber Naas, das vom Paradies an im Weltgeschehen wirkende Böse, ist von Edem mit besonderer Macht ausgestattet. Sieht man alle diese Gewalten als eine innere Einheit, dann versteht man: Edem ist für Justin keineswegs bloß die Macht der Materie, aber auch nicht nur die Natur in ihrer triebhaften Vitalität, sondern zugleich das Verlockend-Böse selbst.

Mit dieser Macht der Verführung und des Bösen, welche in Edem und ihrem Gefolge personifiziert erscheint, ist Justin, soweit es ihm überhaupt möglich war, an die Größen der paulinischen Sarx und Hamartia herangekommen. Die Stelle 26, 25 über den unversöhnlichen Gegensatz von Pneuma und Psyche liest sich geradezu wie eine Übersetzung von Gal 5, 17, wo der gleiche Gegensatz von Pneuma und Sarx ausgesagt ist.

Mit dem Fortgang Elohims von der Erde verlagert sich das Drama vom Überirdischen ins Irdische. Nur als innere Stimme oder als Schicksalsmacht wirken die überirdischen Gewalten noch auf den Menschen ein, der jetzt in der Mitte der Bühne steht.

Der Mensch

Der Mensch, wie ihn die Baruchgnosis beschreibt, ist wesenhaft „der Mensch im Widerspruch". Denn nach Justin besitzen alle Menschen von Adam an Pneuma und Psyche. Der Mensch ist „Seele" und „Geist" im gnostischen Sinn. Das besagt: er steht beiden Mächten innerlich offen. Er hört die Stimmen aus beiden Welten: er vernimmt Baruch und Naas (26, 24–26. 29–31). Damit wird hier der Widerstreit zwischen dieser Gnosis und der neutestamentlichen Verkündigung besonders deutlich. Wie vor allem Paulus zeigt, sieht das neutestamentliche Kerygma den Geist als die eschatologische Gabe der Neuschöpfung an, die durch die Taufe den an Christus Glaubenden geschenkt wird. Nach Justin dagegen ist der Geist die urzeitliche Gabe der Schöpfung, und kein Mensch ist von ihr ausgeschlossen.

Allerdings hat auch Paulus gelegentlich einen Gedanken entwickelt, welcher dieser Lehre Justins sehr nahekommt (denn das Faktum, auf das sich Paulus und Justin beziehen, läßt sich ja nicht leugnen): den Gedanken vom „inneren Menschen" in Rö 7, 14–25. Es haben freilich immer wieder Ausleger vermutet, hier werde das Leben des Christen beschrieben, und das ist durchaus verständlich, weil die meisten Aussagen des Apostels den Eindruck erwecken, als gäbe es ein menschliches Ja zu Gott erst durch die eschatologische Neuschöpfung. Aber Paulus hat dennoch in Rö 7 vom vorchristlichen Zustand gesprochen (ohne dabei seine eigene, individuelle Vergangenheit abzubilden) und die Zerrissenheit des Menschen in zwei feindliche Größen als Widerstreit von *σάρξ* und *νοῦς* grundsätzlich nicht anders geschildert als Justin mit seiner Entgegensetzung von *πνεῦμα* und *ψυχή*. Ja die Ähnlichkeit des paulinischen Gedankens mit der Baruchgnosis geht hier sogar noch weiter: ebenso wie Naas immer wieder über Baruch triumphiert, so bleibt in Rö 7 das „Fleisch" stets aufs neue über den *νοῦς* oder den „inneren Menschen" siegreich.

Damit haben wir schon die Unheilsgeschichte berührt, die sich nach Justin in der Zeit zwischen Adam und Jesus abgespielt hat. An gewissen Punkten der Geschichte, die das Alte Testament nahelegte, hat Baruch wieder und wieder den Versuch unternommen, den Menschen die Heilslehre vom Guten und von Elohim mitzuteilen. Aber er ist gescheitert, weil die Einflüsterungen des Naas besser Gehör fanden. Nicht nur die Uroffenbarung im „Paradies", sondern auch die Offenbarung durch Moses und die Propheten ist auf diese Weise vereitelt worden. Naas hat durch Edems Psyche, die in Moses wie in allen Men-

schen wohnte, die Gebote des Baruch verdeckt (ἐπεσκίασε) und die Menschen seine eignen Gebote hören lassen (26, 25); er hat durch die zusammen mit dem Geist des Vaters im Menschen wohnende Seele die Propheten verführt, „. . . und alle wurden verführt" (26, 26). Hosea 1, 2 spricht deutlich das ganze Geheimnis von Edem und Elohim aus, es wird aber nicht vernommen wegen der Schlechtigkeit des Naas (27, 4). Das Alte Testament enthält also eigentlich die Kunde vom Guten und Elohim usw.; darum kann sich Justin darauf berufen. Aber dieser geheime Sinn wird erst durch die Predigt Jesu bekannt. Damit hat Justin eine Parallele zu der κάλυμμα-Lehre des Paulus in 2 Kor 3, 12–17 entwickelt. Nach Paulus ist ja das Alte Testament „um unsertwillen geschrieben, über die das Ende der Zeiten gekommen ist" (1 Kor 10, 11), es wird nur christologisch richtig verstanden, bezogen auf Christus und seine Gemeinde. Aber dieses Verständnis ist für Israel verhüllt gewesen und ist es noch, denn die Hülle wird nur durch den Geist des Herrn abgenommen – nur der Geist entdeckt den verborgenen Christussinn.

Der Mensch ist also nach dem Baruchbuch „Seele" – das macht ihn versuchbar und läßt ihn von Edem verführt werden. Die Lehre von der allumfassenden Herrschaft des Bösen auf Erden wird von der Baruchgnosis sehr betont ausgesprochen. Auch ein Heros wie Herakles (für uns nimmt er sich freilich wunderlich genug aus mitten zwischen den Propheten und Jesus) unterliegt zuletzt der Verführung durch Omphale alias Babel/Aphrodite: der Frau Welt[1]. Der Mensch ist Edems Beute, und der Gute kann nichts daran ändern: „Laß Edem die Schöpfung haben, solange sie will", lautet sein resignierter Rat (26, 18). Weil der Mensch unter Edems Herrschaft steht, ist sein sittliches und religiöses Leben zerrüttet und gelähmt: Ehebruch und Päderastie zermürben die Gesellschaft (26, 23), und die wahre Religion, der Glaube an den Guten und sein ewiges Lichtreich, bleiben ihr unbekannt. Dazu führen Edems Engel ein hartes Regiment: Hunger, Angst, Elend, böse Zeiten und Seuchen plagen in ewigem Reigen die Welt (26, 11–13). Ein „Strom des Bösen" geht unablässig durch sie hindurch (26, 13).

---

[1] Hilgenfeld, (Die Ketzergeschichte des Urchristentums, 1884, S. 274, Anm. 466) behauptet: „Sogar mit der Eden selbst ließ Justinus den Herakles in Berührung kommen, indem er dem Mythus bei Herodot IV 8 f. diese Deutung gab. Das Wesen, welches oben Jungfrau, unten Schlange war, und mit welcher (sic) Herakles sich begattete, war die Eden, deren Mächte er bekämpfte." Aber nicht Justin hat den Mythus bei Herodot so ausgedeutet, sondern nur Hilgenfeld selbst, der gutgläubig Hippolyts Verbindung von Justin und Herodot für bare Münze genommen und unerwartete Konsequenzen daraus gezogen hat.

Aber der Mensch ist auch „Geist". Damit eröffnet sich ihm – zunächst freilich nur theoretisch – die Möglichkeit, dieser Not zu entfliehen. Er kann die Stimme des göttlichen Boten hören und ihr folgen. Dann muß er allerdings auf alles verzichten, was seiner „Seele" teuer ist. So wie Elohim sein ganzes Reich aufgeben mußte, als er zum Guten emporstieg und dort blieb, so ergeht es jedem, der ihm folgen will. Er darf nicht vom Guten zur Schöpfung zurückkehren (27, 2)[1]. Was das an Opfern verlangt, wird am anschaulichsten an dem, der allein Baruch treu blieb und wirklich Elohims Botschaft verkündete: *Jesus*. Jesus ist – von dieser Treue abgesehen – für Justin ein Mensch wie alle andern. Er ist der Sohn Josephs und Marias; der Name „Sohn des Menschen", mit dem ihn Baruch anredet, wird offensichtlich in diesem Sinne verstanden. Darum war Jesus wie alle andern Menschen der Versuchung durch Naas ausgesetzt. Aber er ließ sich nicht verführen. Darum brachte ihn Naas ans Kreuz. Aber auch dabei blieb Jesus fest.

[1] Reitzenstein bezeichnet (Die hell. Mysterienrel., 3. A. S. 243) die Forderung, „nicht vom Guten zur Schöpfung zurückzukehren" als eine „judaisierende Nachbildung des Treueides der Mysterien", und auch Jonas nennt das Baruchbuch „judaisierend" (a. a. O. S. 373). Wie sollen wir uns den Zusammenhang der Baruchschrift mit dem Judentum vorstellen? Reitzenstein antwortet (a. a. O. S. 60): „Baruch ist . . . in einem jüdisch-gnostischen Kreise dem Zarathustra gleichgesetzt und als „der Gesandte" oder Gottessohn gefaßt worden. Eine judenchristliche Gnosis hat diese Vorstellungen dann übernommen, erst bei ihrer Verbindung mit dem Christentum wurde Jesus hinzugefügt." Hier dürfte der Wunsch, den Ursprung der Gnosis im Iran zu lokalisieren, den hochverdienten Gelehrten in die Irre geführt haben. Daß von einer alten Gleichsetzung Baruchs mit Zarathustra keine Rede sein kann, haben wir schon S. 137, Anm. 2 gezeigt. Aber auch die Vorstellung, das Christliche sei in einen ursprünglich jüdisch-gnostischen Baruchglauben erst nachträglich eingefügt worden, ist unhaltbar. Entweder sieht man es als Bestandteil der ursprünglichen Baruchlehre an, daß Baruch bei Moses und den Propheten nichts ausrichten konnte (das würde ausgezeichnet dem revolutionären Anspruch der Gnosis entsprechen, die wahre Religion als eine ganz neue zu bringen). Dann müßte aber von einer weiteren Offenbarung erzählt worden sein, bei der Baruch endlich ein williges Werkzeug fand. Damit wären wir aber gerade bei der Jesusperikope, die unter der Voraussetzung, daß Moses und die Propheten versagten, unbedingt notwendig ist. Oder man streicht jene Abwertung des Mose und der Propheten. Aber dann bleibt nichts mehr übrig, was als jüdische Gnosis gelten könnte. Es zeigt sich also m. a. W. bei genauerer Überlegung: *Die Baruchgnosis* ist (von Einschüben wie dem Priapusabschnitt abgesehen) *ein einheitliches Werk* gewesen. Sie hat in gleicher Weise und gleichzeitig heidnische, jüdische und christliche Züge als Material zur Darstellung der gnostischen Botschaft benutzt. Man versperrt sich den Zugang zur Baruchgnosis, wenn man annimmt, eine heidnische (iranische) Gnosis sei zuerst judaisiert und dann christianisiert worden. Mit einer solchen Arbeitshypothese mag man an die Naassenerpredigt herantreten, aber es ist methodisch falsch, die Naassenerpredigt als Modell zu verwenden, nach dem die Entstehung der Baruchgnosis vorgestellt werden müßte. Tatsächlich hat Jonas uns die Möglichkeit erschlossen, die Baruchgnosis als ein einheitliches Gebilde zu verstehen, als einen geschlossenen Entwurf, der weder griechisch (im klassischen Sinn) noch jüdisch noch christlich ist (wenn er auch griechische, jüdische und christliche Elemente verwertet), sondern gnostisch und nur gnostisch.

Mit einer unerhörten Umdeutung wird das Wort des sterbenden Jesus an seine Mutter Maria aus Joh 19, 26 in eine Anrede an Edem verwandelt: „Weib, da hast du deinen Sohn", nämlich den physischen und psychischen Menschenleib, den er Edem zurückgab, während er sein Pneuma in die Hände des Vaters (Elohim!) legte und zum Guten aufstieg. Hier durfte er nur mit „unser aller Vater Elohim" seinen Platz (zur Rechten des Guten) einnehmen (26, 29–32).

Zunächst sieht es so aus, als wäre damit Jesus nicht viel zugeschrieben: er ist ein bloßer Mensch und wirkt nur als Lehrer oder Verkünder der Wahrheit Baruchs. Aber man darf nicht vergessen, daß nach Justins Darstellung Jesus der erste ist, welcher den Bann des Bösen durchbricht. Er leistet das, was keinem Menschen vor ihm gelungen ist: er läßt sich von Naas nicht verführen (christlich gesprochen: er ist sündlos. Aber das Wort Sünde kommt im Baruchbuch nicht vor). Er verkündet den unbekannten Gott – denn das ist ja der „Gute" bis zu diesem Augenblick für die Welt geblieben. Diese Verkündigung erschließt also den Menschen erst die Möglichkeit des Heils. Elohim ist freilich als erster zum Guten emporgestiegen. Aber da er nicht zurückkehren durfte, konnte seine Himmelfahrt erst dann zum Vorbild für die Menschen werden, als sie durch Jesus bekannt gemacht wurde. Damit hängt das Heil aller Menschen faktisch von Jesus ab, dessen eigne Himmelfahrt nun die der Gläubigen einleitet.

So groß aber auch die Bedeutung sein mag, die Justin Jesus damit zugeschrieben hat, dreierlei läßt sich nicht übersehen, was diese Jesuslehre in der Tiefe von der neutestamentlichen Verkündigung trennt. (1) Es ist die Botschaft vom „Guten" und von Elohim, die Jesus nach Justin verkündigt hat. So wie Elohim die Welt Edems verlassen hat und zum Guten aufgestiegen ist, soll es auch der Mensch und er kann es, wenn er sich in die Geheimnisse der Baruchsekte einweihen läßt. (27, 1). Dabei wird im Text ein bestimmtes Ritual sichtbar, das wir zwar nicht im einzelnen rekonstruieren können, dessen Bestandteile sich aber doch zum Teil erkennen lassen. Vor allem weiteren scheint der Eid gestanden zu haben, den Hippolyt im Wortlaut mitgeteilt hat: „Ich schwöre bei dem, der über allem ist, dem Guten, diese Geheimnisse zu bewahren und niemandem mitzuteilen und nicht von dem Guten zur Welt zurückzukehren"[1]. Nach diesem Eid (neben dem in

[1] Daß ein Novize, bevor ihm die heilige Lehre mitgeteilt wurde, unverbrüchliches Schweigen geloben mußte, ist durchaus verständlich. Wenn aber der Verfasser einer Offenbarungsschrift, die jederman durch den Buchhandel zugänglich war (das hier Gesagte gilt nicht bloß vom Baruchbuch, sondern entsprechend auch von den hermetischen Schriften und von einem Buch wie Philos Werk „De Cherubim" [Reitzenstein, D. hellenist. Mysterienreligionen, 3. A. S. 247 f.]), zu Be-

26, 15 eine *ἐξομολόγησις* angedeutet ist) erfolgte anscheinend die Taufe. Bei ihr wurde außer dem auch sonst gebräuchlichen Taufakt noch eine weitere Zeremonie vorgenommen: der Täufling durfte von dem „lebendigen Wasser" trinken[1]. Weiter ist von einem „Eingehen zum Guten" die Rede, wo der Täufling das schaut, „was kein Auge gesehen und kein Ohr gehört hat und was in keines Menschen Herz gekommen ist" (1 Kor 2, 9). Mit Jesus wird diese ganze Taufe nicht in Verbindung gebracht. Dagegen hat es den Anschein, als werde hier gegen die christliche Taufe (die freilich nicht genannt ist) polemisiert: Es gibt zweierlei Wasser nach Gen 1, 6 f., nämlich die himmlischen Wasser über der Feste und die irdischen unterhalb ihrer. In jenem himmlischen Wasser baden (= nehmen die Taufe) die geistlichen und lebendigen Menschen, und das werden die Baruchgläubigen selbst sein, während die *χοϊκοὶ καὶ ψυχικοὶ ἄνθρωποι* das irdische Wasser benutzen:

---

ginn vom Leser fordert, unverbrüchliches Schweigen über den Inhalt der Veröffentlichung zu bewahren, dann wird hier künstlich die Situation und Stimmung der Einführung in ein Mysterium nachgeahmt, das nur wenigen Auserwählten mitgeteilt wird. Deshalb urteilte Reitzenstein a. a. O. S. 60 mit Recht: „Die Mahnungen oder Schwüre, diese Geheimnisse nicht zu verraten, . . . bedeuten . . . nur stilistische Mittel, den Ursprung zu beglaubigen und die Erwartung zu spannen." Dagegen ist es höchst fraglich, ob der Verfasser erwartete, daß sich beim Leser während des Lesens die heilige Handlung im Innern vollziehen werde (so Reitzenstein a. a. O. S. 243). Das Baruchbuch hat gerade nicht berichtet, was Elohim beim Guten schaut, sondern sich allem nach mit jener geheimnisvollen Formel begnügt: „Was kein Auge gesehen . . ." Justin will mit dem Baruchbuch überzeugen und werben, aber keine *ἔκστασις* erwecken.

[1] Reitzenstein spricht (Die hellenist. Mysterienrel. 3. A. S. 243 f.) von dem „lebendigen Wasser", das die Welt des Sinnlichen von der des Übersinnlichen scheidet", und bemerkt dazu: „Die Vorstellung eines Himmelsozeans, der die Welt des Werdens und Vergehens von der ewigen trennt, finden wir bei den Peraten wieder . . ." Aber das Baruchbuch redet gar nicht von einem himmlischen Ozean zwischen den beiden Welten, aus dem Elohim trinken soll. Es nimmt vielmehr mit der Genesis ein *στερέωμα* an, das die irdischen Wasser von den himmlischen trennt. In diesen himmlischen wird Elohim getauft, und davon trinkt er auch. Von einer solchen „Himmelstaufe" wußten auch die Sethianer (Hippolyt Elench. V 19, 21; S. 120, Z. 22 – S. 121, Z. 2 Wendland): „Nachdem er" (der Logos) „in die scheußlichen Geheimnisse des Mutterschoßes eingegangen war, wusch er sich ab (*ἀπελούσατο* – das Baruchbuch verwendet das Simplex *λούεσθαι*) und trank den Becher des lebendigen sprudelnden Wassers, den unbedingt der trinken muß, der die Knechtsgestalt ausziehen und das himmlische Gewand anziehen will". Dem entsprechend setzte noch Origenes – den Hinweis darauf wie manchen andern verdanke ich Franz Heinrich Kettler – voraus, daß Christus nach seiner Auferstehung und Himmelfahrt durch eine solche himmlische Taufe das Unreine entfernt hat, das ihm infolge der Berührung mit der sündigen Welt anhaftete (so z. B. Joh Komm. VI 56; S. 165, Z. 11–22 Preuschen). Die mandäische Gnosis erzählt (Ginza S. 311 Lidzb.) von der eschatologischen Taufe Jošamins, Abathurs und des Ptahil. – An dieser Himmelstaufe hat nach dem Baruchbuch aber auch der Pneumatiker teil, der allein ein „lebendiger Mensch" ist: „in ihm waschen sich die geistlichen lebendigen Menschen." Jonas hat die Beziehung wohl gesehen: a. a. O. S. 280, A. 1; S. 337, A. 2. Vgl. auch Hippolyt Elench. V 7, 19.

damit dürften die Taufen der andern Religionsgemeinschaften gemeint sein. Obwohl also jeder Mensch das Pneuma hat, ist nicht jeder ein Pneumatiker! (2) Von einer Vergebung der Sünden, die uns Jesus erworben hätte, ist hier keine Rede. Das hat seinen tiefen Grund: die Baruchgnosis weiß von der Sünde im christlichen Sinne nichts. Es ist ja Elohim selbst, der das Pneuma in Adam und Eva hineingelegt hat. Darum ist der Mensch, bei dem die Psyche die Oberhand gewinnt, nicht eigentlich schuldig. Daß sich das Göttliche in einer fremden, erniedrigenden und feindlichen Welt vorfindet (so hatten wir die gnostische Grunderfahrung oben zu beschreiben versucht), wird als Schicksal und nicht als Schuld empfunden. Daß Elohim sein Pneuma aus der Not herauszuholen versucht, in die er es durch seine Unwissenheit selbst gebracht hat, ist keine besondere Gnade, sondern eigentlich eine Selbstverständlichkeit. (3) Daß Jesus der menschgewordene Gottessohn ist, darf die Baruchgnosis nicht zugeben. Das wird deutlich werden, wenn wir uns zum Schluß Justins Stellung zur Welt vergegenwärtigen.

Die Welt

In dem vielleicht eindrucksvollsten Abschnitt seines Werkes hat Jonas die Umwertung des Begriffes Kosmos durch die Gnosis dargestellt. Das Griechentum hörte in diesem Wort immer die Bedeutung „Schmuck", „Ordnung", „Harmonie" mit und brachte damit die Sicherheit des Seins und die Sinnhaftigkeit der Welt zum Ausdruck. Nach dem Untergang der Polis blieb für den griechischen Menschen der Kosmos das Bergende, die Heimat. Der gnostische Umbruch des Lebensgefühls aber ließ das Wort zum Inbegriff des Bedrohenden, Feindlichen, ja des Bösen selbst werden. Die Heimat wird das Unheimliche, dem – das ist die schrecklichste Erfahrung – der Mensch selbst mit seiner eigenen Psyche angehört[1]. So kehrt er sich in Weltangst, ja Welthaß gegen diesen Kosmos und seine Mächte, die ihr Antlitz ins Gnadenlose verwandelt haben.

Zeigt nun auch das Baruchbuch diese gnostische Schau der Welt? Das Wort *κόσμος* begegnet uns in ihm sechsmal; fünfmal ist von *κτίσις* die Rede. Da sie in 26, 14 und 26, 18 miteinander abwechseln, haben sie denselben Sinn. Gemeint ist damit, wie sich aus 26, 11 ergibt,

[1] Jonas a. a. O. S. 197: „. . . die Tyrannei des Kosmos erzeugt sich in der Seele selbst . . ., selbsttätig – d. h. aus ihrem eignen „Handeln", nicht nur als Erleiden – . . ., wobei auf eine urtümliche Weise . . . die Grenzen zwischen äußerer und innerer Fremdgewalt schwinden." Jonas weist in diesem Zusammenhang auf Rö 7 hin.

„Himmel und Erde und das auf ihr". Danach könnte es so aussehen, als wäre mit „Welt" einfach die Gesamtheit des geschaffenen Seins bezeichnet. Aber das ist nicht der Fall. Ausgesprochen (26, 26; 27, 3) oder unausgesprochen wird die Welt vielmehr stets als Gegensatz zum Reich des Guten angesehen: der Begriff enthält immer ein bestimmtes theologisches Urteil, und zwar ein negatives (vgl. dazu BULTMANN über den paulinischen Begriff des Kosmos, Theologie des NT, S. 241). Die Welt als ganze steht nämlich unter der Herrschaft von Mächten, welche dem Guten feindlich sind: Edems und ihrer Engel. Das wirkt sich für den Menschen zunächst dadurch aus, daß er *leiden* muß: Hunger und Not plagen ihn, und zwar nur deshalb, weil sein Pneuma nicht zur Welt gehört. Zu diesem Leiden tritt (2) die *Verführung,* die von den weltbeherrschenden Mächten immer aufs neue ausgeht und die menschliche Gemeinschaft zerrüttet (26, 23). Die Weltmächte suchen aber ihre Gewalt über den Menschen auch zu behaupten. (3) Darum lassen sie die Heilsbotschaft nicht an ihn gelangen, sondern *verblenden* ihn und verführen ihn zum Ungehorsam gegen Elohims Gebote und zum Gehorsam gegen ihre eigenen Weisungen.

Dieser Zustand tritt allerdings nicht unmittelbar nach der Erschaffung der Welt ein, sondern erst nach dem Fortgang Elohims zum Guten. Darum könnte es so aussehen, als wäre – ähnlich wie bei Paulus – eine *κτίσις* Gottes erst nachträglich der *ματαιότης* und der *φθορά* unterworfen worden (vgl. Rö 8, 20 f.). Aber *κόσμος* und *κτίσις* werden, wie wir gesehen haben, synonym gebraucht. Schon das Erschaffen der Welt war nicht ein Gotteswerk gewesen, sondern vom Bösen. Soweit das Göttliche daran beteiligt war, handelte es in Verblendung (Elohim). Hier ist also die *κτίσις* böse.

Darum ist die Welt nichts, das Gott lieben oder erlösen kann. Die Erlösung kann vielmehr nur bestehen in einem *φεύγειν τὴν κτίσιν τὴν πονηράν* (26, 26). Die Welt muß sich selber überlassen werden. Was der Gute zu Elohim sagt, ist im Grunde die Losung für alle Menschen: „Laß Edem die Schöpfung haben, solange sie will; du aber bleibe bei mir." Wie diese weltlose Existenz inmitten der Welt praktisch durchgeführt werden soll, wird in HIPPOLYTS Exzerpten aus dem Baruchbuch nicht angedeutet.

Damit ergibt sich: Das Baruchbuch versteht in der Tat die Welt restlos in gnostischem Sinne. Von daher verstehen wir nun jenen Zug in der Jesuslehre JUSTINS, den wir oben bei den Aussagen über den Menschen an dritter Stelle angeführt haben (S. 156): Jesus ist kein menschgewordenes Gottwesen. Der Satz der johanneischen Theologie, daß der Erlöser im Fleisch in die Welt gekommen ist, besagte für die

Baruchgnosis (aber auch für die im 1 Joh bekämpften Gnostiker), daß er selbst an der Psyche Anteil bekommen und seinen Charakter als ein göttliches Geistwesen verloren hätte. Darum wird Jesus hier keine himmlische Präexistenz zugeschrieben, sondern er ist nur der Sohn Josephs und Marias. Was von ihm gen Himmel fährt, kann nach dieser Auffassung – wie bei allen Gläubigen – nur sein Pneuma sein. Sein irdisch-psychischer Mensch, der „Leib Edems", bleibt der Edem (26, 32). Eine Auferstehung und Himmelfahrt kommt für diesen Leib nicht in Frage. Steht es aber so um den „Edemsleib", dann verstehen wir auch, daß Jesus hier nur als Verkünder der wahren Lehre wirkt und nicht als *ἱλασμός*: das vergossene Blut des Menschen Jesus gehörte zu seinem Edemsleib und konnte für diese Gnosis keine Bedeutung haben.

*

Damit dürfte nun vollends deutlich geworden sein, was wir oben schon angedeutet haben: alles, was das Baruchbuch aus heidnischer, jüdischer und christlicher Tradition übernommen hat, dient ihr nur zum Ausdruck einer selbständigen, jenen drei Größen gegenüber fremden Frömmigkeit. Wer diese Gnosis nur als Synkretismus faßt, der übersieht gerade dieses ihr eigenes Verständnis von Gott, Mensch und Welt. Daß es uns diese Eigenständigkeit der Gnosis in all ihren „Pseudomorphosen" entdecken hilft, darin besteht für uns der besondere Wert des Buches Baruch.

Die Grundlagen der Hermeneutik Schleiermachers, ihre Auswirkungen und ihre Grenzen

Von Werner Schultz

Es handelt sich im folgenden nicht um eine Darstellung der Hermeneutik Schleiermachers. Sie ist bereits in ausreichender Weise von J. Wach[1] gegeben worden. Vielmehr geht es zunächst um die Erfassung der weltanschaulichen Grundlagen seiner Hermeneutik. Wie alles Sehen und Erkennen von letzten weltanschaulichen Kategorien irgendwie bestimmt ist, so auch das Verstehen. Es geht also lediglich

[1] Vgl. J. Wach, Das Verstehen I, 1926, 83 ff.; II, 1929, 45 ff.

darum, die Kategorien, welche Schleiermachers Theorie des Verstehens entscheidend geformt haben, und ihre Auswirkungen festzustellen. Auch bei dem Aufweis der Folgeerscheinungen dieser Theorie geht es nur darum, jene Kategorien sichtbar zu machen. Es wird sich erweisen, daß sowohl die Hermeneutik Schleiermachers wie auch ihre Auswirkungserscheinungen von dem gleichen Gefüge bestimmter Kategorien getragen sind. Die weitere Aufgabe unserer Untersuchung soll dann darin bestehen, dies Gefüge in Beziehung zu setzen zu den Grundformen des lutherischen Rechtfertigungserlebnisses. Auch dies Erlebnis hat ein ganz bestimmtes Sehen der Welt und des Menschen zur Voraussetzung, das, wie wir sehen werden, sich beachtlich von jener Weltschau unterscheidet, die der Hermeneutik Schleiermachers und ihren Auswirkungsformen zugrunde liegt. Die Frage, die dann zuletzt zu beantworten ist, würde lauten: Welche Weltschau wird dem eigentlichen Anliegen des Verstehens besser gerecht, führt stärker zur Erkenntnis seiner Grenzen, aber auch zur Erhöhung seiner Möglichkeiten: die Weltschau der Hermeneutik Schleiermachers oder die Weltschau des lutherischen Rechtfertigungserlebnisses? Doch wenden wir uns zunächst zur Analyse der Grundkategorien von Schleiermachers Theorie des Verstehens.

I

Es ist für die Lösung unserer Aufgabe nicht ohne Bedeutung, daß die ersten Spuren einer Beschäftigung Schleiermachers mit den hermeneutischen Fragen auf das Jahr 1805 zurückgehen. In den „Reden" wird der Begriff des Verstehens in einem uneigentlichen Sinne gebraucht, der seiner späteren Sinngestaltung fast entgegengesetzt ist. In den Monologen taucht er nur einmal auf ohne besondere Akzentuierung. Erst in der Tugendlehre von 1804/05 findet sich die erste Definition, die unmittelbar hinüberleitet zu den späteren Bestimmungen: „Im engeren Sinne ist das Verstehen ein Nachkonstruieren, also allerdings Produkt eigener sittlicher Kraft" (Ges. Werke, hrsg. von Braun II, S. 60). Es kann kein Zweifel darüber bestehen, daß die Hermeneutik Schleiermachers in unmittelbarer Verbindung mit seinem philosophischen Nachdenken entstanden ist, daß Hermeneutik ihm zunächst und zumeist eine philosophische Angelegenheit war. Die philosophische Situation Schleiermachers im Jahre 1805 ist nun durch drei Fakten bestimmt, die durch die Namen Plato, Spinoza und Schelling gekennzeichnet werden. Sein seit den letzten Studienjahren ständig wachsendes Interesse für Plato führt ihn im Jahre

1804 zur Übersetzung der platonischen Dialoge auf Anregung Fr. Schlegels. Bereits in der Zeit der Reden bekennt er seinem Freund Brinkmann: „Es gibt gar keinen Schriftsteller, der so auf mich gewirkt und mich in das Allerheiligste nicht nur der Philosophie, sondern des Menschen überhaupt so eingeweiht hätte, als dieser göttliche Mann“ (Braun IV, 72). Mit Recht bemerkt Dilthey, daß Schleiermacher nur deshalb den Weg zu dem echten Plato bahnen konnte, weil er eine „Plato verwandte Natur“ war (Leben Schleiermachers I 1922, S. 652 f.). Freilich ist Schleiermacher nie in dem Sinne Platoniker gewesen, daß er die platonische Zweiweltentheorie im Aufbau ihrer einzelnen Strukturen übernommen hätte, genau so wenig wie er auch in diesem Sinne Spinozist oder Anhänger Schellings gewesen ist. Aber die platonische Theorie der Anamnesis, wonach die Vernunft das höchste Sein im Menschen ist und in sich selbst die Formen und Prinzipien findet, welche die Welt beherrschen, diese Theorie mit allen ihren Folgerungen hat Schleiermacher von Plato übernommen. Sie hat seine Anthropologie bis zuletzt entscheidend gestaltet. Sie hat sogar hinübergegriffen in seine Analytik des religiösen Phänomens. An der Voraussetzung, daß eine Deduktion der Religion nicht von etwas außer uns, sondern vom subjektiven Selbstbewußtsein und dem darin entspringenden Glauben auszugehen habe, hat Schleiermacher sowohl in den Reden wie in der Glaubenslehre wie selbstverständlich festgehalten.

Auch mit Spinoza hat er sich nach der Lektüre von Jacobis Spinozabriefen schon früh beschäftigt. Er versucht zunächst eine Verbindung von Spinoza und Kant und will Spinoza von Kant aus interpretieren. Noch in der Kritik der Sittenlehre stellt er eine weitgehende Übereinstimmung zwischen Spinoza und Plato fest. Die Beziehung des Unbedingten und Unendlichen bei Spinoza zu den endlichen Dingen verläuft ihm parallel der Beziehung der intelligiblen Welt Kants zu der Welt der Erscheinungen. Im Grunde sei auch Kant Spinozist gewesen. Eine Verbindung von kritischem Idealismus mit der Inhärenztheorie des Ewigen bei Spinoza schwebt ihm vor. Gewiß übernimmt er nicht das ganze System Spinozas. Aber er folgt doch dessen Grundgedanken von der Unmöglichkeit einer außerweltlichen Ursache und der Unterscheidung von Wesen und Erscheinung. Damit baut er die mit seinem Plato-Studium begonnene idealistische Linie noch weiter aus. Die Hinwendung zu Spinoza wird dann noch verstärkt durch den Einfluß Schellings, der bereits im Jahre 1795 an Hegel geschrieben hatte, er sei Spinozist geworden, und der dann im Jahre 1801 zum ersten Mal seine

Identitätsphilosophie in der auch äußerlich der geometrischen Darstellungsform Spinozas folgenden „Darstellung meines Systems" vorträgt: es gibt nichts außer der absoluten Vernunft und in ihr sind Subjekt und Objekt unlösbar vereinigt. Obwohl Scheiermachers Rezension der Schellingschen Schrift: „Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums" vorwiegend kritisch gehalten ist, hat er doch, wie Süsskind nachgewiesen hat, den systematischen Grundgedanken der Identitätsphilosophie übernommen: „die Konstruktion des Universums als eines Entwicklungsprozesses durch eine Reihe von Potenzen auf der Basis der Identität mit stetiger Abnahme der realen, stetiger Zunahme der ideellen Exponenten"[1].

Neben Plato, Spinoza und Schelling sind zuletzt noch Leibniz und Fichte zu erwähnen, die das philosophische Denken des jungen Schleiermacher nachhaltig beeinflußten. Durch Leibniz wurde in ihm die Frage aufgeregt: „Wes Ursprungs ist die Idee von einem Individuo, und worauf beruht sie?" Freilich wurde sein Einfluß bald durch Spinoza und Schelling zurückgedrängt. Die Einwirkung Fichtes ist besonders in der Zeit der Monologen spürbar. Aber auch von ihm ist Schleiermacher rasch wieder zu den ursprünglichen Kategorien seiner Weltschau zurückgekehrt. Auch jetzt ist ihm nicht das Ich das Erste und Letzte, sondern das Unendliche, das Absolute, in welchem auch das Ich beschlossen ist.

Unter all diesen Einwirkungen haben sich in den Jahren 1804–06 die Grundprinzipien gebildet, die das systematische Weltbild Schleiermachers von nun an fortlaufend gestalteten und nun auch die bestimmenden Faktoren seiner Hermeneutik bilden. Es gibt im Menschen eine letzte und tiefste Schicht: Die absolute Vernunft als völliges Ineinander von Dinglichem und Geistigem, die „Vernunft an sich als System der Ideen", als absolute Einheit von Realem und Ideellem, als vollständige Durchdringung von Natur und Geist. Diese Einheit der Vernunft ist in allen Menschen die gleiche. Aber als lebendige Wirklichkeit erzeugt sie aus sich den Gegensatz von Natur und Vernunft. Dieser Gegensatz ist jedoch kein absoluter, sondern ein relativer, da jedes seiner Glieder aus dem gleichen Grunde kommt, und daher die Natur Vernunft und die Vernunft Natur in sich schließt. Alles menschliche Sein ist daher ein Werden. Es besteht in einem „Weltwerden der Vernunft", in einem Prozeß also, in welchem die Natur immer stärker von der Vernunft durchdrungen wird, und an dessen Ende wieder das völlige Einssein von dinglichem und geistigem Sein steht.

[1] H. Süsskind, Der Einfluß Schellings auf die Entwicklung von Schleiermachers System 1909, 97/9. (G. Wehrung, Die Dialektik Schleiermachers 1920, 28.)

Der letzte Grund ist also in allen Menschen derselbe. So heißt es in dem Entwurf der Dialektik aus dem Jahre 1814: „Gibt es ein Wissen: so muß das System aller das Wissen konstituierenden Begriffe in der allen einwohnenden Einen Vernunft auf eine zeitlose Weise gegeben sein" (176). Nur darum ist auch das Erkennen eines Anderen möglich, weil der letzte Grund in allen Menschen der gleiche ist. Der seit Jahrhunderten in der Philosophie geltende Satz, daß Gleiches nur vom Gleichen erkannt werde, ist auch für SCHLEIERMACHER ein unumstößliches Faktum (Ethik 1805/06 hrsg. von BRAUN II, S. 208). Der letzte Grund dieser Gleichheit aber liegt im Bereich des Religiösen. Denn „das eingeborene Sein Gottes in uns konstituierte unser eigentliches Wesen" (Entwurf der Dialektik von 1814). In der Schicht seines höheren Seins weiß der Mensch sich identisch mit dem göttlichen Sein. Denn sich schlechthin abhängig fühlen und sich abhängig fühlen von Gott ist, wie die Glaubenslehre ausführt, dasselbe. „Indem im unmittelbaren Selbstbewußtsein wir uns als schlechthin abhängig fühlen, ist darin mit dem eigenen Sein als endlichem das unendliche Sein Gottes mitgesetzt."

Bereits hier erhebt sich die Frage, ob nicht unter derartigen philosophischen Voraussetzungen gerade das Hauptanliegen der Hermeneutik: das Verstehen des fremden Du in seiner Einzigartigkeit und Einmaligkeit verfehlt wird. Wenn der letzte Grund im Menschen, in welchem seine Eigentlichkeit erst zu Worte kommt, überall derselbe ist, und wenn nur vermöge dieser Einheit ein Erkennen möglich ist, bleibt dann nicht das Verstehen der fremden Individualität als solcher nach wie vor eine ungelöste Aufgabe? Gewiß hat SCHLEIERMACHER diese Problematik auch empfunden und gewiß verfügte er über die Möglichkeiten, sie in ihrer ganzen Tiefe nachzuerleben. LEIBNIZ' Monadenlehre, die Frömmigkeit der Herrenhuter Brüdergemeinde, das Lebensgefühl der Zeitgenossen der Romantik – all diese Einflüsse mußten ihn besonders befähigen, an die Lösung des Problems der Erkenntnis des Individuellen heranzutreten. Und in der Tat hat er in der Zeit der Reden und Monologen in dem Individuellen den unmittelbaren Ausdruck des Unendlichen gesehen. Man beachte besonders die Sätze in den Monologen: „Lange genügte es auch mir, nur die Vernunft gefunden zu haben, und die Gleichheit des Einen Daseins als das Einzige und Höchste anbetend, glaubte ich, es gebe nur Ein Rechtes für jeden Fall, es müsse das Handeln in Allen dasselbe sein . . . Nun aber ist mir aufgegangen, was jetzt meine höchste Anschauung ist, es ist mit klar geworden, daß jeder Mensch auf eigene Art die Menschheit darstellen soll, in einer eignen Mischung ihrer Elemente, damit auf

jede Weise sie sich offenbare und wirklich werde in der Fülle der Unendlichkeit alles, was aus ihrem Schoße hervorgehen kann." (Braun, IV S. 419 f.)[1]. Das Ringen Schleiermachers um eine positive metaphysische Deutung des Individuellen geht bis in die letzten ethischen Entwürfe. Besonders sind es die von ihm tief durchdachten Begriffe der freien Geselligkeit und Gemeinschaft gewesen, die ihn immer wieder zu einer Anerkennung des Individuellen geführt haben. So kann er in dem Entwurf der Ethik von 1814/16 von einer zweifachen Tätigkeit der Vernunft reden: einer, die sich immer gleich ist, „weil sie in sich Eine und dieselbe ist", und einer anderen, die überall verschieden ist, „weil sie in einem Eigentümlichen ist und von diesem ausgeht" (Braun II, S. 426). Er weiß, daß die Vernunft in der menschlichen Natur nur sein kann „unter der Form einer Mehrheit lebendiger Einheit", daß „das Sein der Vernunft in jedem ein anderes" ist (II, S. 434 f.). Das sind Feststellungen, die in dieser Form weder bei Kant noch bei Hegel möglich wären. Dennoch können auch sie nicht darüber hinwegtäuschen, daß die Problematik des Individuellen gerade mit Bezug auf die hermeneutische Fragestellung bei Schleiermacher auch ungelöst bleibt. Man muß sagen, daß Schleiermacher ebenso wie Schelling seit dem Jahre 1804 durch die spinozistische Systematik daran gehindert worden ist, das Problem des Individuellen in seine letzte Tiefe zu führen. Das Individuelle erstreckt sich nicht mehr bis auf den letzten Grund des menschlichen Seins. Es hat keinen selbständigen, in sich gegründeten Wert mehr, sondern ist nur ein vorübergehendes Moment in der zeitlichen Entwicklung der menschlichen Existenz, an deren Anfang und Ende eine totale Einheit steht. Treffend bemerkt Wehrung (a. a. O. S. 323): „Dem Blick verflüchtigt sich gerade das Konkrete und Individuelle; es verfließt alles in einer geheimnisvollen, verborgenen Einheit, die sich unmittelbar dem Gefühl bezeugt . . . Daß das tiefsinnige metaphysisch-religiöse Verständnis der geistigen Individualität aus den vorausgehenden Jahren mitzerrinnet, liegt auf der Hand. Schleiermacher wird künftig das Individuelle nur noch als methodologischen Gesichtspunkt vertreten können."

Von hier aus findet dann auch das vom Ich zum Du sich bewegende Erkennen seine nähere Bestimmung. Schleiermacher hebt es aus seiner rein intellektuellen Sphäre heraus und bemerkt, daß alles Er-

[1] Vgl. G. Wehrung, Schleiermacher in der Zeit seines Werdens 1927, S. Eck, Die Herkunft des Individualitätsgedankens bei Schleiermacher 1908, W. Schultz, Der Begriff der Individualität bei Schleiermacher, Z. Th. K. 1919, Fr. Meinecke, Vom geschichtlichen Sinn und vom Sinn der Geschichte 1939.

kennen ein Lieben sei. Bereits in den Monologen wird in der Liebe das Organ gesehen, das im Verstehen die fremde Individualität erschließt. Aber schon hier heißt es, der eigentliche Gegenstand der Liebe sei der Geist, der in die individuelle Form eingegangen ist. Die den Geist einmal lieben, „die müssen ihn immer wieder und immer tiefer lieben, je mehr er sich entwickelt und bildet". Und in dem ethischen Entwurf von 1805/06 ist alles wirkliche Erkennen ein Lieben, d. h. ein Seele-Seinwollen der Vernunft, ein Einbilden der Vernunft in die Natur, in welchem zuletzt wieder die Vernunft mit der Natur eins wird. Und wie alles wirkliche Erkennen, so ist auch jedes sittliche Handeln Liebe, aus der dann die zahlreichen sittlichen Güter – von der Persönlichkeit und Familie anfangend bis zur größten Organisation – hervorgehen. Die Vernunft als erkennendes und handelndes Prinzip ist also wesentlich Liebe. „Die Liebe ist die Vernunft in der Aktion auf die Natur" (Ethik 1812/13, S. 388 f.). Ein Verhältnis zwischen einzelnen Menschen ist nur insofern Liebe, als es auf die Vernunft gerichtet ist. Dabei redet Schleiermacher auch einmal von einer Liebe, die Rücksicht nimmt auf die fremde Individualität. Aber diese Liebe, so fügt er gleich hinzu, ist nur „möglich durch die universelle Liebe, die auf die Identität gerichtet ist, welche der Differenz zum Grunde liegt". Ohne diese Identität würde es kein Erkennen des Individuellen geben. Nur auf dem Grunde dieser Identität ist Liebe möglich. Wie Gleiches nur vom Gleichen erkannt wird, so wird Gleiches auch nur von Gleichem geliebt. Von diesen Voraussetzungen aus kann Schleiermacher mit vollem Recht sagen, daß Liebe zu sich selbst und Liebe zu Anderen „ganz dasselbe" sei (II, S. 214). Diese Liebe bricht als „Trieb" aus der Vernunft an sich im Menschen hervor und wendet sich wieder an die Vernunft an sich in ihrem Objekt, wobei es belanglos ist, ob dies Objekt das Ich oder das Du ist.

Von diesen Voraussetzungen aus kann das Böse bei Schleiermacher nur eine untergeordnete Rolle spielen. Wenn das Wesen des Menschen in der Identität von Vernunft und Natur besteht, dann kann das Böse nicht in diese Wesensschicht hineinreichen. Dann kann es wie das Individuelle nur eine relative Realität haben als ein Faktor der zeitlichen Entwicklung des Menschen, der in dieser Entwicklung von der Wesensschicht her überwunden werden kann. Im Wesen der Vernunft liegt nicht das Böse. Aber auch im Bereich der Natur ist es kein selbständiges Prinzip, da die Natur immer schon in einem bestimmten Grade realisierte Vernunft ist. Es ist an sich überhaupt kein ethisches Faktum, sondern nur der Ausdruck für die Tatsache, daß der Prozeß der Einswerdung von Natur und Geist noch unvollendet

ist. „Indem aber das Gute durch das Handeln der Vernunft gesetzt ist, kann weder die Natur selbst das Böse sein, denn sie ist im Guten mitgesetzt, noch kann es eine Gegenvernunft geben, deren Einssein mit der Natur das Böse wäre." (II, S. 501 f., 544) Der Gegensatz von gut und böse drückt nichts anderes aus als den positiven und negativen Faktor in dem Prozeß der werdenden Einigung zwischen Vernunft und Natur. Dabei bleibt zu beachten, daß für Schleiermacher dieser Prozeß ein „Werden im Fortschreiten von dem ersten Punkt zu dem letzten" ist, wobei der positive Faktor d. i. die gewordene Einigung der Vernunft und Natur ständig zunimmt, der negative Faktor des Bösen d. i. des Nichtvernunftseins der Natur dauernd in der Abnahme begriffen ist[1].

Diese aus den ethischen Entwürfen und der Dialektik gewonnenen Grundkategorien der Weltanschauung Schleiermachers haben nun auch seine Hermeneutik unmittelbar und entscheidend beeinflußt. Da die Aufgabe der Hermeneutik zum Verstehen eines Denkinhalts führen soll, der nur durch die Sprache verwirklicht wird, nennt Schleiermacher sie selbst „philosophisch" (WW I 7, S. 1 u. 9 ff.). Ihre Grundideen stimmen also, wie wir bereits bemerkten, mit den Kategorien seines philosophischen Denkens überein. Man erkennt das sofort, wenn er bemerkt, Verstehen sei „das allmähliche Sichselbstfinden des denkenden Geistes" (III, 3. S. 365). Das Verstehen als Funktion der Vernunft an sich tritt wie die Liebe nicht aus dem Selbstkreis hinaus, da sein Objekt wie sein Subjekt die Vernunft an sich ist. Der Geist ist wie bei Schelling und Hegel die letzte Grundlage des menschlichen Seins und gleichzeitig Ursprung und Gegenstand des Verstehens. Und ganz im Sinne Schleiermachers hatte Friedrich Ast in seinen Grundlinien der Grammatik, Hermeneutik und Kritik (1808) definiert, daß alles Verstehen sich gründe in der Verwandtschaft, in der alles Geistige stehe, daß ein Verstehen einer fremden Welt und eines Andern schlechthin unmöglich sei ohne die ursprüngliche Einheit und Gleichheit des Geistigen und ohne die ursprüngliche Einheit aller Dinge im Geist. Für den Geist gäbe es nichts an sich Fremdes, weil er die höhere, unendliche Einheit alles Lebens sei, wie sich das Eine unendliche Licht in tausend Farben bricht, die alle aus Einem hervorquellen, alle nur verschiedene, an dem Irdischen gebrochene Darstellungen des Einen sind, alle in dies Eine sich wieder auflösen (a. a. O. S. 166 f.). Das Verstehen ist für Schleiermacher ein allmähliches Sichselbstfinden des Geistes, weil der Geist nur in Ver-

[1] Vgl. N. Hartmann, Die Philosophie des deutschen Idealismus I 1923, S. 258 ff.

bindung mit dem natürlichen Sein existiert, das nicht im absoluten Gegensatz zur Vernunft steht, wohl aber ein relatives Nichtvernunftsein in sich schließt. In demselben Sinne deutet Schleiermacher den Sachverhalt, daß jeder Mensch ein eigentümlicher ist und doch für alle anderen eine Empfänglichkeit hat, dahin, „daß jeder von jedem ein Minimum in sich trägt" (I, 7 S. 147). So ist auch das Eindringen in die Eigentümlichkeit der Sprache nur bei verwandten Geistern möglich, bei den „Lieblingen", in die man sich am meisten hineingelebt hat. Im gleichen Sinne bemerkt sein berühmter Schüler August Boeckh in seiner Enzyklopädie und Methodologie der philologischen Wissenschaften (1877), daß Kongenialität das Einzige sei, wodurch Verständnis möglich sei (S. 86), nachdem bereits vorher Goethe in Wilhelm Meisters Wanderjahren (I, 3) allgemein festgestellt hatte, daß der Mensch nichts verstehe, was ihm nicht gemäß sei, wie nur das sonnenhafte Auge die Sonne erblicken könne. Schleiermacher deutet den Akt des Verstehens ebenso wie Friedrich Schlegel ihn einmal umrissen hatte: „. . . jetzt in diesem, jetzt in jenem Individuum sein Eins und Alles suchen und finden und alle übrigen absichtlich vergessen: Das kann nur ein Geist, der gleichsam eine Mehrheit von Geistern und ein ganzes System von Personen in sich enthält und in dessen Innersten das Universum, welches, wie man sagt, in jeder Monade keimen soll, ausgewachsen und reif geworden ist." (Athenäum 1 II, S. 32.) Auch wenn der Verstehende sich in den anderen gleichsam verwandelt, findet er doch nur immer *sein* Ein und Alles.

Verstehen ist also nur möglich auf Grund einer letzten Identität der Geister. Dabei weiß Schleiermacher wohl um die Schwierigkeiten in seiner Hermeneutik, das Individuelle zu verstehen. Er weiß, daß der Verstehende immer „an seine Art und Weise die Sache anzusehen und zu beurteilen" gebunden ist (I, 7 S. 164). „Individuelle Anschauung ist nicht nur niemals erschöpft, sondern auch immer der Berichtigung fähig" (a. a. O. S. 145). Und er weiß, wie die Sprache unendlich ist, so ist auch jede Anschauung eines Individuellen unendlich. Das Ziel der Kunst des Verstehens sei daher nur durch Annäherung zu erreichen. Aber warum das so ist, darüber gibt er in seiner Hermeneutik keine näheren Aufschlüsse. Er stellt nur fest, daß das menschliche Leben zwei Tendenzen erkennen läßt: es ist ein und dasselbe, und es individualisiert sich ständig. „In dem Maße aber als das menschliche Leben sich individualisiert, ist auch jeder Lebensakt und somit auch jeder Sprechakt, worin jener sich darstellt, bei Andern anderswie beschaffen und anderswie mit seinen übrigen Lebensmomenten zusammenhängend." (a. a. O. S. 25)

Das sind metaphysische Feststellungen, die im einzelnen kein klares Bild ergeben. Nur an einer Stelle unternimmt Schleiermacher einen kurzen Vorstoß in die Tiefe der Problematik, wenn es heißt: um die Gedanken eines Andern als seine Produktion vollkommen zu verstehen, müssen wir uns von uns selber losmachen. Also auf der einen Seite soll der Selbstkreis im Verstehen nicht überschritten werden, und die allgemeine Identität des Selbst ermöglicht geradezu das Verstehen, auf der anderen Seite die Forderung der Loslösung von uns selber. Hier liegt eine Unstimmigkeit vor, die nur geklärt werden kann aus dem Ganzen des philosophischen Denkens Schleiermachers, wie es von uns aufgezeigt wurde. Sich von sich selbst loslösen heißt dann, immer stärker das natürliche Sein seiner Existenz durchdringen mit den Kräften der Vernunft, immer mehr in die letzte Einheit vorstoßen, in welcher Vernunft und Natur ganz identisch sind. Das wird nie ganz gelingen. Aber es kann in fortschreitender Entwicklung immer mehr realisiert werden. Und wenn das Leben sich in individuelle Formen auseinanderlegt und es gilt, diese Individualitäten zu verstehen, so kann das nur heißen, ihre besondere Auswirkung in der zeitlichen Entwicklung des Lebens festzustellen und sie dann in die letzte Einheit von Vernunft und Natur zurückzuübersetzen. Wie die divinatorische und komperative Methode sich gegenseitig ergänzen müssen, damit die Gestalten und Gebilde des geschichtlichen Lebens verstanden werden, so fordern sich überall das Individuelle und das Allgemeine. Beide Elemente sind auch im Rahmen der Hermeneutik für Schleiermacher notwendig. Aber unverkennbar liegt der Wertakzent auf dem Allgemeinen. Die letzte Wahrheit liegt in der Einheit von Vernunft und Natur. Das Individuelle ruht auf dem Grunde dieser Einheit, ist eine Abspaltung von ihr, ein Hineingehen in die Relativität der zeitlichen Entwicklung mit dem Ziel, wieder in die Einheit zurückzukehren. Die Eigentlichkeit des Individuums liegt nicht in ihm selber, sondern in der Einheit, aus der es hervorgeht. In Wahrheit bleibt also doch das Individuelle dem Allgemeinen untergeordnet und auch hier meldet sich wieder der Sinngehalt des Satzes Spinozas: individuatio est determinatio. Es kann daher keinem Zweifel unterliegen, daß die Grundvoraussetzungen auch der Hermeneutik Schleiermachers von der platonisch-spinozistischen Gedankenführung bestimmt werden. In seiner „Kurzen Darstellung des Theologischen Studiums" (ed. von H. Scholz, Leipzig 1910, S. 68 f.) hat er selbst auf die Gefahren hingewiesen, die für eine richtige Schriftauslegung dann entstehen, wenn philosophische Systeme in die Theologie eingeführt werden. Aber er hat selbst seine Theorie des Verstehens auf philosophische Kategorien

begründet und deshalb die Tiefe der Problematik des Verstehens nicht erschließen können.

II

Die Wirkung der Hermeneutik Schleiermachers auf das nachfolgende deutsche Geistesleben ist eine gewaltige gewesen. Man darf ohne Übertreibung sagen, daß der weitaus größte Teil aller seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts einsetzenden Bemühungen um das Wesen des Verstehens bis zur Gegenwart hin an ihre weltanschaulichen Voraussetzungen anknüpft und von ihnen aus die Probleme zu meistern versucht. Wir greifen aus diesem großen Zusammenhang nur eine der wesentlichsten Erscheinungen heraus. Mitten in der Zeit des großen Aufblühens der Geschichtswissenschaft wandte sich der Biograph Schleiermachers, Wilhelm Dilthey, bei seinem Versuch der theoretischen Begründung der Geisteswissenschaften besonders intensiv den Problemen der Hermeneutik zu und ging dabei vor allem auf Schleiermacher zurück. Dilthey machte zuerst das Verstehen zur grundlegenden Funktion des geistigen Lebens überhaupt. „Das Verstehen und Deuten ist die Methode, welche die Geisteswissenschaften erfüllt. Alle Funktionen vereinigen sich in ihm. Es enthält alle geisteswissenschaftlichen Wahrheiten in sich. An jedem Punkt öffnet das Verstehen eine Welt." (Ges. Schriften VII, S. 205) Erst im Verstehen findet der Mensch den Weg zu sich selbst. Gleichzeitig verwirklicht sich im Verstehen das geschichtliche Leben. „Wo Leben vergangen ist und zum Verständnis kommt, ist Geschichte." (VII, S. 255) So wurde durch Dilthey das Verstehen zur grundlegenden Funktion jener großen Bewegung des 19. Jahrhunderts, die man mit dem Namen des Historismus bezeichnet. Er hat damit den Aufgabenkreis des Verstehens viel weiter gezogen als Schleiermacher und gleichzeitig die Hermeneutik viel stärker mit dem geschichtlichen Leben verbunden. Ist er auch zu einer neuen metaphysischen Begründung des Verstehens fortgeschritten? Diese Frage gilt es jetzt zu beantworten.

Es ist zunächst von Wichtigkeit, festzustellen, wie Dilthey die Hermeneutik Schleiermachers selbst verstanden hat. In seiner Abhandlung „Die Entstehung der Hermeneutik" hebt er aus Schleiermachers Lehre vom Verstehen die Sätze heraus, von denen ihm die weitere Entwicklung der Probleme abzuhängen scheint. Es geht um die Frage der Möglichkeit einer allgemein gültigen Interpretation. Diese Möglichkeit findet ihre Begründung in der Natur des Verstehens. „In diesem stehen sich die Individualität des Auslegers und die seines Autors nicht als zwei unvergleichbare Tatsachen gegenüber: auf der

Grundlage der allgemeinen Menschennatur haben sich beide gebildet, und hierdurch wird die Gemeinschaftlichkeit der Menschheit untereinander für Rede und Verständnis ermöglicht." (V, S. 329) Dilthey hat mit diesem Satz genau die metaphysische Grundlage angegeben, auf der die ganze Theorie Schleiermachers vom Verstehen ruht, die dieser zuerst auf die Formel brachte, daß Gleiches nur vom Gleichen erkannt werde. Von dieser entscheidenden Voraussetzung aus entwickelt Dilthey dann konsequent Schleiermachers Deutung der Individualität. Und auch hier kommt er zu dem gleichen Ergebnis, mit dem unsere Untersuchung dieses Sachverhalts endete: „Alle individuellen Unterschiede sind letztlich nicht durch qualitative Verschiedenheiten der Personen voneinander, sondern nur durch Gradunterschiede ihrer Seelenvorgänge bedingt." (a. a. O. S. 329 f.) Die Individualität reicht nicht, wie wir formulieren, bis in die letzte Tiefe des Einzelnen hinab. Sie ist ein psychologisches, kein ontologisches Faktum. Sie ist also grundsätzlich aufhebbar, nicht schicksalshaft notwendig.

Und warum ist das so? Diese Frage führt uns zu Diltheys Verstehen der Religion Schleiermachers. Er sah in Schleiermacher den Verkünder einer im Gegensatz zu allem kirchlichen Dogmatismus und Supranaturalismus stehenden neuen Religiosität, die in der abendländischen Geistesgeschichte mit der Stoa begann, in der pantheistischen Mystik des Mittelalters, dann in Bruno, Spinoza und Leibniz ihre Fortsetzung erfuhr und in Goethe, Schelling und Hegel aufgipfelte. Dilthey hat die geschichtlichen Linien dieses großen geistigen Zusammenhangs selbst entwickelt. Er läßt sie in Schleiermacher kulminieren, in dem Tiefsten seiner universalen Intention: in dem Erlebnis des Universums in den Anschauungen und Gefühlen, „die von einer Einheit ausgehen, und zwar ruft jede Einwirkung das Erlebnis der Verschmelzung unseres individuellen Daseins mit ihm hervor. In dieser mystischen Einheit des endlichen Menschen mit dem Unendlichen werden wir der Realität desselben inne" (VI, S. 296). Dilthey selbst nennt diese Auffassung pantheistische Mystik (a. a. O. S. 297). Für sie sind die Dogmen der Kirche und die Begriffe der Philosophen nur Bilderschrift. „Was in dieser aber ausgedrückt wird, ist nicht eine formalhafte Wahrheit, sondern das ursprüngliche Leben selbst, in welches auch das Bewußtsein unsrer höheren Natur und unseres Zusammenhangs mit dem Unsichtbaren verwebt ist. Eben die Universalität dieses Bewußtseins ist das Zeichen, daß dasselbe in der Tiefe der Menschennatur unerschütterlich gegründet ist." (II, S. 243) Auch die Transzendentalphilosophie, an der das philosophische Vermögen

Schleiermachers besonders geschult war und welche „gerade für die allgemeine Fassung und Auflösung des hermeneutischen Problems zuerst ausreichende Mittel darbot" (V, S. 329), beruht auf der gleichen religiösen Grundanschauung.

Daß Dilthey sich selbst auch als ein Glied dieses großen Zusammenhangs einer immanenten Religiosität wußte, in der sich nach seiner Überzeugung eine „höhere Stufe der abendländischen Religiosität" (II, S. 243) vorbereitete, bedarf heute keiner näheren Begründung mehr. Er hatte sich schon früh von der Theologie gelöst und stand den traditionellen Formen des Christentums verständnislos gegenüber. Bereits in einer Arbeit der Jugend bemerkt er: „Es sind in der Tat Tantalusqualen, die der Historiker des Christentums besteht . . ich ringe vergebens, diesem fremden Stoff inneres Leben abzugewinnen . . . Dieses Mißtrauen gegen die menschliche Natur in ihrer gesunden Ruhe, die mir immer Gegenstand höchster Bewunderung war; diese Hast nach dem Jenseits und übersinnlichen Wissen, die mir so gründlich verhaßt ist . . ." (V, S.XXIV). Unwillkürlich fühlt man sich bei diesen Sätzen an die Religion der Diesseitigkeit Nietzsches erinnert und ihre innere Fremdheit gegenüber dem eigentlichen Anliegen der christlichen Religion. Der Herausgeber des 5. Bandes seiner gesammelten Schriften, Georg Misch, fügt dieser Bemerkung Diltheys hinzu: „Er liebte es späterhin, seine „Diesseitigkeit" hervorzukehren als die Lebensverfassung des modernen Menschen. Giordano Bruno, Shaftesbury, Goethe drückten diese Einstellung der Welt gegenüber aus, welche die Grundlage seiner Lebensstellung war und blieb." (V, S. XXIV) Wie ihm die Botschaft vom Kreuz nicht zu den wesentlichen Bestandteilen des Christentums gehörte, so leugnete er durchaus, daß der Kern der reformatorischen Religiosität in der Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben enthalten sei (V, S. XXIII; II, S. 211). Vom Christentum im eigentlichen Sinne kann nach der Meinung Diltheys nur dort die Rede sein, wo die Erfahrung des „unergründlichen Lebens" gegeben ist, von dem als einem letzten Grund alles Einzelne getragen wird. Es ist das Erlebnis des Ich, das sich „eins fühlt mit dem unendlichen Zusammenhang der Dinge, mit dem allgemeinen Geist . . ." Es ist der Glaube „an einen im Universum wirksamen geistigen Zusammenhang, als eine geistige Kraft, ausstrahlend in der vieldeutigen individuellen Aktivität, ein Pantheismus der Weltbejahung, welcher die Realisierung eines Ideals als das Göttliche in der Welt erlebt" (VI; S. 298).

Man kann nicht sagen, daß die Grundkategorien der Weltschau Diltheys qualitativ andere sind als diejenigen Schleiermachers.

Gewiß setzt Dilthey an die Stelle der Vernunft Schleiermachers das Leben, den objektiven Geist, die Totalität der Gemütskräfte, das metaphysische Bewußtsein und betont stärker die „unergründliche Tiefe" dieses letzten Grundes der menschlichen Existenz. Gewiß ist der konstruktive Überbau auf diesem Grund ein erheblich anderer bei Dilthey als bei Schleiermacher, der hier mehr Schellings Systematik folgte. Das Bewußtsein von der Geschichtlichkeit des menschlichen Seins und seiner individuellen Gliederung ist bei Dilthey erheblich tiefer in dies Sein hineingelegt, wodurch die Bedrohung des Absoluten durch die Relativität alles Geschichtlichen noch intensiver wird. Und doch sind die letzten Grundlagen der Deutung von Mensch und Welt bei Dilthey nicht wesentlich von denen Schleiermachers unterschieden. Eine Stichprobe für die Richtigkeit dieser Feststellung gibt der Vergleich von Diltheys Ausführungen über das Verstehen mit der Hermeneutik Schleiermachers. Wir sahen, daß bei Schleiermacher Verstehen und Liebe nicht über den Selbstkreis des Einzelnen hinausgingen. Ebenso heißt es bei Dilthey: „Das Verstehen ist ein Wiederfinden des Ich im Du; . . . diese Selbigkeit des Geistes im Ich, im Du, in jedem Subjekt einer Gemeinschaft, in jedem System der Kultur, schließlich in der Totalität des Geistes und der Universalgeschichte macht das Zusammenwirken der verschiedenen Leistungen in den Geisteswissenschaften möglich." (VII, S. 191) Er weist auf die Unmöglichkeit der Erfüllung des Rankeschen Wunsches hin, sein Selbst auszulöschen, um die Dinge zu sehen. Es könne sich beim Verstehen nur um das Umgekehrte handeln: die eigene Innenwelt universal zu gestalten (V, S. 281), denn wir verstehen nur durch die Totalität unserer Gemütskräfte, nur dadurch, „daß wir alle Leidenschaften, Schmerzen und Schicksale des Menschenlebens in uns tragen und ihrer inne werden." (V, S. 206) Nur aus der Fülle der eigenen Erlebnisse wird „durch eine Transposition" ein außer uns liegendes Erlebnis verstanden. Alles Verstehen ist ein Sichhineinversetzen.

„Wir verstehen nur durch Liebe." (VI, S. 74) Aber im Grunde können wir uns immer nur selbst lieben. Und wir verstehen nur den andern, soweit wir ihn in den Ich-Kreis hineinziehen können. Das Verstehen ist von dem Maß der Sympathie abhängig. „Ganz unsympathische Menschen verstehen wir überhaupt nicht mehr." (V, S. 277) Es ist die Kongenialitätslehre, die von Schleiermacher und seiner Zeit eingeleitet war. Nur durch innere Verwandtschaft und Sympathie erlangt das nachbildende Verstehen einen hohen Grad der Vollendung. So wurden die Werke der Alten erst im Zeitalter der Renaissance wieder verstanden, als bei den nacherlebenden Menschen von neuem eine

innere Verwandtschaft gegeben war. Erst dies innere Verhältnis ermöglicht die Transposition und bildet die Voraussetzung aller hermeneutischen Regeln. Zwar sind Subjekt und Objekt des Verstehens immer nur Individuen. Aber eine Individualität kann nur dadurch zu einem objektiven Verständnis gebracht werden, daß in keiner seiner Äußerungen etwas auftreten kann, das nicht auch in seiner auffassenden Lebendigkeit enthalten wäre. „Dieselben Funktionen und Bestandteile sind in allen Individualitäten, und nur durch die Grade ihrer Stärke unterscheiden sich die Anlagen der verschiedenen Menschen." (V, S. 334) Die Grenze des Verstehens, von der DILTHEY öfters redet, ist dadurch begründet, daß das Leben selbst als Wesensgrund in allen Individuen ein irrationales ist. „Wie eine Insel erhebt sich aus unzugänglichen Tiefen der kleine Umkreis des bewußten Lebens." (VII, S. 220) Weil das Leben selbst ein unergründliches Geheimnis ist, darum ist die Aufgabe des Nacherlebens und Verstehens eine unendliche. Darum ist das Verstehen immer auch eine Anstrengung und setzt eine künstlerische Begabung voraus. Es gilt immer eine bestimmte Fremdheit zu überwinden. Wird diese zu groß, so ist ein Verstehen nicht möglich.

SCHLEIERMACHER und DILTHEY haben der Gestalt der Hermeneutik für das Gebiet der Geisteswissenschaften ihre entscheidenden Grundzüge gegeben. Alle nachfolgenden Theoretiker haben diese Grundzüge übernommen. Man kann sie *zu folgenden Ergebnissen* zusammenfassen. An ihrem Anfang steht als richtunggebender Leitsatz die Formulierung SCHLEIERMACHERS, die auf den Neuplatonismus zurückgeht: daß Gleiches nur vom Gleichen erkannt wird. Daraus folgt, daß ein Verstehen des Du vom Ich her nur möglich ist, weil der letzte Grund in beiden identisch ist. Und die Objektivität des Verstehens ist nur soweit gesichert, als sein Subjekt an diesem Grund teilnimmt, mag man ihn nun Gott, Vernunft, Geist, Leben oder Existenz nennen. So kommt es, daß das Individuelle bei allem Willen zu seiner positiven Bewertung doch wieder in den Bereich des Zeitlichen, Uneigentlichen, Peripherischen abgedrängt wird. Der ursprünglich im Platonismus angelegte Wesenszug – mit Recht hat FRIEDRICH MEINECKE von der Geburt auch des Historismus aus dem fortwirkenden Geist des Platonismus gesprochen (vgl. „die Entstehung des Historismus II 1936, S. 650) –, daß das Allgemeine vor dem Individuellen den Primat hat, daß das Individuelle nur soweit wirklich ist, als es am Generellen, Absoluten partizipiert, macht sich auch dort bemerkbar, wo wie im Historismus das Interesse vorwiegend dem Individuellen zugewandt ist. Dadurch aber, daß das Absolute in das Ich selbst hineingelegt wird

und sich mit der letzten Schicht des Ich zur Einheit verbindet, erhalten alle Erscheinungsformen dieser Hermeneutik einen mystisch-idealistischen Einschlag. Das Verstehen ist wie das Erkennen eine Funktion, über die das Ich nach seinem Willen verfügen kann. Zwar wird gelegentlich das Genialische bei der Ausübung dieser Funktion betont, und man redet dann gern von einer Kunst des Verstehens. Im allgemeinen ist man der Ansicht, daß diese Kunst auf natürlicher Veranlagung beruht und sich technisch immer stärker vervollkommnen läßt, also Gegenstand der Bildung ist.

Alle Denker, die unter den Einwirkungen der platonisch-idealistisch-pantheistisch fundierten Hermeneutik Schleiermachers stehen, sind sich darin einig, daß das Verstehen auf Grenzen stößt, die vom Menschen aus nicht zu überwinden sind. Allgemein wird zugegeben, daß es kein völlig adäquates Verstehen gibt. Das muß zunächst verwunderlich erscheinen. Wenn der letzte Wesensgrund in allen Individuen derselbe ist, warum kann dann nicht Gleiches von Gleichem erkannt werden? Die Gründe für die nun doch vorhandene Begrenzung des Verstehens werden vorwiegend in metaphysischen-ontologischen Qualitäten gesehen. Man stellt fest, daß der in allen gleiche Wesensgrund eine Tiefe in sich schließt, die vom Menschen nicht zu erfassen ist, oder daß dieser Wesensgrund mit der unübersehbaren Reihe der individuellen Erscheinungsformen so fest verkettet ist, daß ein reines, von subjektiven und zeitlich bedingten Einflüssen ungetrübtes Verstehen unmöglich ist.

Stärker aber ist in dieser gesamten Bewegung die Tendenz, in dem Verstehen eine ästhetische Funktion zu sehen. Wie man gern von einer „Kunst des Verstehens" spricht, so definiert man öfters auch im Zuge des Platonismus Verstehen als Schauen. Dieser kontemplative Einschlag, das Verstehen zu deuten als ein Sehen sub specie aeterni, ist besonders bei Dilthey bemerkenswert. Wie stark dieser Einschlag ist, wird auch daraus ersichtlich, daß man wohl erkennt, wie bedeutsam der Sachverhalt der Liebe für das Verstehen ist, dabei aber meistens vergißt, zu bestimmen, was eigentlich Liebe sei. Nur gelegentlich und am Rande wird von Selbstverzicht, von Aufgabe des eigenen Ich gesprochen.

Die größte Begrenzung dieser Theoretik des Verstehens muß darin gesehen werden, daß sie dem Begriff des Individuums nicht die Bedeutung geben kann, die ihm als eigentlichem Gegenstand des Verstehens zukommt. Wird das Absolute immanentisiert und in das Ich hineingelegt, dann gibt es nur folgende Möglichkeiten. Man teilt das menschliche Dasein auf in Wesen bzw. Ding an sich und Erscheinung

wie etwa bei KANT. Das Ding an sich ist dann das Allgemeine, Vernünftige, Absolute, und das Individuelle wird in das Gebiet der Erscheinung abgeschoben und damit bagatellisiert. Oder dieser Dualismus wird überwunden und das Allgemeine und Individuelle zu einer völligen Einheit verschmolzen. Dann gibt es nur die Alternative: LEIBNIZ oder HEGEL. Das bedeutet: entweder wird das Allgemeine total individualisiert, und es entsteht der Begriff der individuellen Substanz bzw. der fensterlosen Monade wie bei LEIBNIZ. In allen Monaden, die absolut einzigartig und unvertauschbar sind, ist der Weltinhalt identisch, aber in jeder tritt er völlig anders auf. Und eine Verbindung zwischen den Monaden ist nur durch äußere Einwirkung möglich, durch die prästabilierte Harmonie. Oder umgekehrt: das Individuelle wird ganz aufgesogen von dem Allgemeinen und dieses durch eine Dialektik innerlich beweglich gemacht. Das Individuelle wird so als Teil eines Ganzen verstanden wie bei HEGEL. Die Wahrheit ist das Ganze. Ausgezeichnet hat MAX SCHELER auf die Grenzen der pantheistisch motivierten Hermeneutik hingewiesen, wenn er bemerkt, daß im Pantheismus die Liebe ihren Sinn verlöre, daß sie hier nicht mehr die Einigung zweier sein könne, da es hier in Wahrheit gar keine Vielheit selbständiger individueller Geister gäbe. Es könne sich hier immer nur um Autoerotik handeln, die sich nur in den Schein der Fremdliebe hülle. Der Wesenzug echter Liebe, daß sie ihren Gegenstand zu seiner wahren Individualität emporhebe, könne im Raum dieser Weltanschauung gar nicht zur Auswirkung kommen (vgl. M. SCHELER, Vom Ewigen im Menschen 1921, 463, 522, 626). Das Problem des Fremdseelischen bleibt ungelöst, und die wirkliche Situation des Individuums unbegriffen.

III

Diese Situation mit ihrem tragisch-schuldhaften Ernst-Charakter wird erst dann deutbar, wenn der Versuch gemacht wird, die Hermeneutik in dem lutherischen Rechtfertigungserlebnis zu begründen. Wir können schon jetzt sagen: SCHLEIERMACHER konnte darum nicht das Verstehen in seinen letzten Bezügen aufhellen, weil er es versäumte, die Theorie des Verstehens von den Voraussetzungen des Rechtfertigungserlebnisses aufzubauen, weil er die Bedeutung dieses Erlebnisses für die Hermeneutik nicht erkannte. Und es war ein schwerwiegender Irrtum DILTHEYS, daß er den Kern der Reformation in jenem mystischen Pantheismus erblickte und der Meinung war, daß dieser Weltanschauungsform allein die Zukunft gehöre, während er das Rechtfertigungserlebnis für eine der Vergangenheit angehörende Lehre hielt,

weil er ihren Sinn nicht durchschaute. Wir haben nun die Bedeutung dieses Erlebnisses für die Grundlegung der Hermeneutik zu entwickeln.

In diesem Erleben steht zunächst der Einzelne in seiner unvertretbaren Einzigkeit in einer unüberbrückbaren Ferne dem Gott-Schöpfer gegenüber, ohne jede Sicherung, mit völlig leeren Händen. Das bedeutet zunächst für die Grundlegung der Hermeneutik: nicht die größte eigenste Leistung vermag den Ichkreis zu durchbrechen und ein Verstehen zu ermöglichen. Auch in der größten eigensten Leistung lebt noch jener Ichwille, der die Einsamkeit des Individuums bedingt und die Schuld des Nichtverstehens auslöst. Und doch gilt für ihn der Imperativ des Verstehens, und daß er nicht versteht, ist seine Schuld. Wie aber ist Verstehen möglich?

Die Frage führt uns zu dem zweiten Akt des Rechtfertigungserlebnisses, der mit dem ersten zu einer unmittelbaren Einheit verbunden ist und sich nur der nachträglichen Analyse als zweiter Akt darstellt. Indem nämlich das Individuum von der Heiligkeit des Gott-Schöpfers und seiner unerfüllbaren Forderung in den „Nullpunkt" seiner Existenz, in den Tod seines natürlichen Daseins und das Leid seiner Einsamkeit hineingeführt wird, erfährt es gleichzeitig das Wunder der sich spontan schenkenden göttlichen Liebe, weiß es sich von der göttlichen Liebe ganz verstanden. Diese Dialektik kann der nachfolgenden begrifflichen Analyse nur in der Form eines Paradoxons erscheinen: das Individuum hat sein eigentliches Leben nur unter dem Tod, die Liebe nur unter der Einsamkeit, das Verstehen nur unter dem schuldhaften Bei-sich-selbst-Sein.

Zugleich werden nun die Grundzüge jener Liebe sichtbar, durch die für die theologische Hermeneutik das Verstehen ausgelöst wird. Es ist jene Agape, deren Wesenszüge im Gegensatz zum platonischen Eros von der gegenwärtigen Forschung oft herausgestellt wurden. (Vgl. u. a. Nygren, Eros u. Agape I 1930, II 1937; H. Scholz, Eros u. Caritas 1929; W. Koepp, Panagape 2. B. 1928.) Wir können uns daher auf die Erwähnung jener Attribute der Agape beschränken, die für unseren Zusammenhang von besonderer Bedeutung sind. Der Hauptunterschied zwischen beiden Formen der Liebe liegt nicht darin, wie Nygren meint (a. a. O. I, S. 186), daß Eros egozentrische Liebe ist und Agape selbstlose Liebe. Auch im Akt des platonischen Eros versinkt zuletzt das empirische Ich in der Schau des Schönen. Der Grundunterschied besteht vielmehr darin, daß im Vollzug der Agape das Ewige selbst der spontane und völlig unmotivierte Anlaß der Liebe ist, und daß dies Ewige der persönlich-lebendige Gott ist, der beides in sich

vereint: irrationalen, heiligen Schöpferwillen und grenzenlose Güte, während im Vollzug des Eros der Mensch selbst der Handelnde ist, der schon von vornherein im Ewigen ruht, und der daher durch das Denken den Zugang zum Ewigen begreiflich machen kann. Aus dieser ganz anderen Motivierung der Formen der Liebe folgt nun, daß auch der Vollzug selbst jeweils ein ganz besonderer ist. Im Vollzug der Agape steigt Gott aus seiner transzendenten Höhe herab in die Welt und erniedrigt sich selbst bis zur Aufgabe seiner Existenz, und zwar völlig unmotiviert, ohne auf Leistung und Wert des Menschen zu sehen, die er erlösen will, der Vollzug trägt hier die Form des Paradoxons: erst in der Aufgabe der Existenz leuchtet das eigentliche Leben auf. Im Vollzug des Eros steigt der Mensch von Stufe zu Stufe in der Schau des Schönen bis zur Schau des Absoluten. Der Vollzug trägt hier also eine wesentlich ästhetisch-kontemplative Struktur. Dazu kommt ein letzter Unterschied. Während in der Agape das Ich von vornherein dem Du zugewandt ist und Liebe sich hier ausschließlich in der Ich-Du-Beziehung verwirklicht, steht das Ich im Eros nur einem „Es" gegenüber, dem Schönen, dem Allgemeinen-Absoluten.

Was bedeuten diese Vorgänge für eine Theorie des Verstehens? Sie sind geeignet, zutiefst den Akt des Verstehens zu erhellen und zugleich seine unerbittliche Grenze erkennen zu lassen. Dilthey bemerkt richtig: „Wir verstehen nur durch Liebe" (VI, S. 74). Aber er definiert nicht, was eigentlich Liebe sei. Von den Voraussetzungen einer wie auch immer gestalteten mystisch-pantheistischen Philosophie aus ist Liebe nur als platonischer Eros möglich. Nur eine Hermeneutik, die auf den Agape-Vorgang zurückgeht, kann das Verstehen für sein eigentliches Anliegen frei machen. Denn im Akt des Eros bleibt das Ich an seinen Kreis gebunden, ohne um seine Einsamkeit zu wissen, und darum auch ohne das Verlangen, sie zu durchbrechen. Im Vollzug der Agape weiß das Ich um seine Einsamkeit, leidet unter ihrer Notwendigkeit und Schuldhaftigkeit, ist von Anfang an dem Du zugewandt, ohne einen Zugang zu ihm zu finden, bis es in der Begegnung mit der göttlichen Liebe diese Liebe weiterschenkt an das Du in der Existenzerniedrigung bis zur Existenzaufgabe, gewinnt so den Zugang zum Du und wird erst dann ganz es selbst. Erst im Akt der Agape, der ermöglicht wird allein durch das Erlebnis der spontanen Liebe des göttlichen Du, erschließt sich die Individualität des Ich und des Du in ihrer vollen Eigentlichkeit.

Dabei bleibt nur eins zu beachten: menschliche Liebe wird nie ganz göttliche Liebe. Die Agape kann nur von dem Ganzen des Rechtfertigungserlebnisses richtig gedeutet werden. Dies Erlebnis aber besagt,

daß der instificatus immer auch ein instificandus bleibt, oder, wie Luther formulierte, daß auch der Gerechtfertigte simul iustus simul peccator ist. Auch der Mensch, dem das sola gratia Ereignis wurde, kommt nicht von sich selbst los. Geistige und natürliche Existenz bilden im Dasein eine untrennbare Einheit. Auch die natürliche Existenz muß bejaht werden. Sie ist Möglichkeit und Grenze der geistigen Existenz. Es gibt darum zwischen Ich und Du keine reine Liebe und darum auch kein adäquates Verstehen. Selbst wenn es dem Ich gelänge, seine natürliche Existenz völlig aufzugeben, würde damit dem Verstehen nichts geholfen. Es würde sofort aufhören. Denn Verstehen ist nur möglich unter der Voraussetzung der vollen Subjektivität mit ihren Höhen und Tiefen, ihren Trieben und Leidenschaften. Wie in dem Vorgang des Rechtfertigungserlebnisses im Beziehungsverhältnis zwischen Ich und göttlichem Du eine mystische Einheit unmöglich ist, wie hier immer eine gewisse Distanz bleibt auch auf dem Höhepunkt der Mitteilung der Liebe, so bleibt auch eine Distanz zwischen menschlichem Ich und menschlichem Du. Hier wird die Redewendung der Hermeneutiker des Historismus, daß wir von unserer historischen Haut nicht loskommen, auf ihren letzten Sinn zurückgeführt. Diese historische Haut ist nicht eine dem Ich äußerlich nur anhaftende Angelegenheit. Sie stammt aus seinem Wesen und ist sein tragisches Schicksal, das es nicht abschütteln kann. Keine göttliche Offenbarung und keine Mitteilung eines menschlichen Du kann das Ich unmittelbar erreichen. Noch weniger als im Bereich des Erkennens gibt es für das Verstehen ein Wissen an sich, sondern nur ein Wissen für mich.

Das bedeutet nicht, daß es überhaupt kein objektives Verstehen gibt. Aber es gibt im Bereich des Verstehens keine abgeschlossene absolute Objektivität wie im Bereich des mathematischen Erkennens. Der Bereich des Objektiven kann hier schrittweise erweitert oder verringert werden. Man kann von einem Minimum von Objektivität sprechen, das sich zu einem Maximum steigern kann, wobei das Maximum doch nie das An-sich des Gegenstandes erreicht. Die Bewegung innerhalb der Objektivität kommt nie zu Ende. Man könnte hier von einer beweglichen Absolutheit reden im Anschluß an Goethes Terminologie eines beweglichen Gesetzes. Je stärker das Ich durch das Erlebnis von Einsamkeit, Schuld, Leid und Tod hindurchgegangen ist, um dann in der Begegnung mit der göttlichen Liebe zu einem neuen Leben emporgehoben zu werden, um so mehr erschließt sich ihm das Du. Es findet hier keine Transposition des Ich in das Du statt. Im Gegenteil! Nur soweit das Ich durch das letzte Schweigen alles Ichbegehrens hin-

durchgegangen ist und die Dialektik des „Stirb und Werde" in sich aufgenommen hat, kann es verstehen.

Verstehen ist also nicht ein Akt des Intellekts oder des Willens oder des Gefühls. Es ist ein Lebensvorgang, der das Dasein des ganzen Individuums umfaßt. Dieser Vorgang umspannt die Antinomie von Tod und Leben, von Ichwillen und Liebe, von Einsamkeit und Gemeinschaft. Man darf keinen dieser Spannungspole aus dem Ablauf der Gesamtbewegung herausnehmen und für sich nehmen. In dieser Spannung liegt die Ursache der immanenten Bewegung des Verstehens. Sie bewirkt es, daß das Verstehen sozusagen ein fortlaufender Heiligungsprozeß ist. Die großen Historiker haben um diese sittlich-religiöse Bewegtheit des Verstehens gewußt. So bemerkt Ranke in seinem Lutherfragment aus dem Jahre 1817, daß es darauf ankomme, alle Selbstsucht von sich abzutun, eine reine völlig uneigennützige Liebe erst im Geringen zu erreichen und dann zu dem Höchsten fortzuschreiten. Er weiß, daß der Historiker eine große Persönlichkeit sein müsse, der die „Gottesfurcht" und „Zerknirschung" kennen müsse, um sein Ziel zu erreichen. Auch Droysen ist davon überzeugt, daß die Summe der idealen Ideen sich erst in der Sphäre des Heiligen erfüllt, weil die Seele des Menschen „ganz sich dahingeben und versinken, ganz aufhören muß, nur dies endliche Ich zu sein, weil sie erst in dieser Heiligung und immer wieder in ihr dessen gewiß ist, was sie an sich und durch sich nicht hat . . ." (Historik 1937, S. 233). Wie er in einem Brief an seinen Freund Arendt von der Fröhlichkeit der Arbeit spricht, schreibt er: „Wahrlich nicht in dem Gefühl der Selbstgerechtigkeit, aber in jener Freudigkeit selbst ist die Fülle der Demut vor Gott. Ich weiß, daß das Unermeßliche, was mir fehlt und was ich fehle, durch ihn und um meines gewissen Glaubens willen zu ihm genug getan wird. Sola fide, sage ich mit der Gewißheit inneren Erlebnisses." (Briefwechsel, hrsg. von Fr. Hübner 1925, II, 364)[1]

Der Vorgang des Verstehens läßt sich also nicht einfach deuten durch die Begriffe Sympathie und Antipathie, Kongenialität oder innere Verwandtschaft. Gerade diese Begriffe sind geeignet, das eigentliche Anliegen des Verstehens zu verdecken. Geht es bei ihm doch nicht um das Verständnis des Gleichen, sondern des Ungleichen. Der in ihm sich abspielende Prozeß ist ungleich komplizierter, als es die Kongenialitätstheorie ahnen läßt. Der ungemeine Ernst des Verstehens wird besonders von den Voraussetzungen des Rechtfertigungserlebnisses aus sichtbar. Das sola gratia, das im Zentrum dieses Er-

[1] Vgl. meine Abhandlung: Der Einfluß lutherischen Geistes auf Rankes und Droysens Deutung der Geschichte. Archiv f. Reformationsgeschichte 1942.

lebnisses steht, besagt für die Theorie des Verstehens: das eigentliche Verstehen steht in seinem Ursprung nicht in der Verfügungsgewalt des Ich und kann ihm kein fester Besitz sein. Es ist Gnade, die vom Transzendenten her jeweilig immer wieder neu Ereignis wird. Wie der Ursprung der Agape nicht im Ich liegt, sondern jeweilig durch die Begegnung mit der spontanen Liebe Gottes in Bewegung gesetzt wird, so auch der Vorgang des Verstehens. Und wie Agape nur durch Offenbarung in die Wirklichkeit hineintritt, so ist auch das Verstehen ein immer wieder neu einsetzendes, kontingentes Ereignis. Das seltsame Faktum, daß bestimmten Menschen gegenüber ein Verstehen unmöglich ist und auch alle Bemühungen darum vergeblich sind, daß Verstehen eine bestimmte Zeit möglich, dann wieder – vielleicht für immer – unmöglich ist, daß gerade auch kongeniale Menschen sich oft nicht verstehen, gewinnt von hier aus erst seine rechte Beleuchtung.

IV

Richtunggebend muß in dieser Hinsicht die Hermeneutik Luthers sein, wie sie durch die Arbeiten von Holl und Vogelsang, und neuerdings noch umfassender und entscheidender von G. Ebeling, H. Bornkamm, K. Bauer, F. Hahn u. a. erschlossen worden ist. Sie haben gezeigt, daß Luther durch seine Hermeneutik zum Reformator geworden ist, daß diese Hermeneutik und das durch sie neu entdeckte Rechtfertigungserlebnis sich gegenseitig bedingen. Eine zusammenfassende Übersicht über ihre entscheidenden Sätze läßt noch einmal den Gegensatz dieser Theorie der Auslegung zu jeder philosophisch fundierten Hermeneutik klar erkennen.

Alle Versuche Luthers, fremdes Gedankengut zu verstehen, werden von vornherein beherrscht von einer streng sachlichen Tendenz. Er erkennt deutlich, daß es in der Natur des Menschen liegt, dieses Gedankengut nach seinen eigenen Wünschen zu deuten, sich selbst in die Sache hineinzudeuten und damit an der Sache vorbeizugreifen. Eine sachliche Deutung der Schrift, die zu dem vordringt, was sie wirklich sagt, fordert daher eine auf allen Eigenruhm verzichtende Unterwerfung unter Gott und eine innere Umwandlung, die nicht das Werk des Menschen ist, sondern nur durch Gott ermöglicht wird. Am Anfang allen Verstehens müssen daher Furcht Gottes und Demut stehen, die den Willen zur Wahrhaftigkeit in sich schließen.

Diese sachliche Tendenz hat Luther veranlaßt, formal an der dem antiken Denken entstammenden Unterscheidung von Erscheinung

und Wesen festzuhalten und sie inhaltlich in den Gegensatz von litera und spiritus zu vertiefen. Sie veranlaßt ihn, genaueste Beachtung der litera zu fordern in der Erkenntnis, daß ohne die exakte Erforschung des Sprachlichen alles Auslegen zu einem bloßen Dichten wird, und sie führt ihn weiter dazu, durch den Buchstaben hindurch zu dringen zu dem Wesen, zu der eigentlichen Sache, zum Geist. Erst an diesem Punkt setzt seine große reformatorische Entdeckung auf dem Gebiet der Hermeneutik ein: über das Verstehen des Buchstabens kann der Mensch verfügen. Das Wesen, die Sache, der Geist muß sich dem Menschen erschließen. „Was Verstehen im tiefsten Sinne bedeutet, nämlich, daß es nicht nur zu einem Begreifen des Textes, sondern auch zu einem Ergriffenwerden kommt, daß das comprehendere von der Schrift ausgeht und nicht vom Ausleger, daß das Verstehen etwas Passives ist und alle Aktivität beim Text liegt, daß der Text zum Subjekt und der Verstehende zum Objekt wird, zum Gefangenen des Textes, das wird wohl an kaum einem anderen christlichen Exegeten so eindrücklich wie an Luther." (G. Ebeling, Die Anfänge von Luthers Hermeneutik, Z. Th. K. 1951, S. 175)

Die Voraussetzung aber dieses Ergriffenwerdens, in dem sich zugleich ein Erlösungshandeln Gottes vollzieht, ist das „Wir-Bettler vor Gott", die Situation der sola gratia. Und sola gratia und spiritus: das bedeutet solus Christus. Grund und Gegenstand des eigentlichen Verstehens ist ausschließlich Christus als personale Gestalt. Dies Verstehen bezieht sich also nicht auf eine absolute Wahrheit, ist nicht die gehorsame Annahme eines kirchlichen Dogmas oder eines kirchlichen Kerygmas, sondern die persönliche Begegnung mit Christus, die von Christus ermöglicht und von dem Einzelnen in persönlicher Entscheidung jeweils neu ergriffen wird. In dieser augenblickshaften, jeweils neu sich ereignenden Begegnung zerbricht der Einzelne und wird gleichzeitig im Zerbrechen zu dem erhoben, war er eigentlich ist. Wer geistlich existiert, existiert in contrario: im Tod das Leben zu haben. Wir haben Gottes Wort nur in actu.

Daher bleibt die dauernde Spannung zwischen verbum externum als litera und verbum internum als spiritus. Luther sieht bereits den unvermeidbaren Zirkel des Verstehens: das Wort ist es allein, das den Geist vermittelt, aber man muß den Geist bereits haben, um das Wort zu verstehen. Oder christologisch ausgedrückt: der lebendige Christus ist verborgen in dem historischen Jesus. Man muß sich erst zu „Christus als zu einem Menschen" wenden und danach zu Christus als dem Herrn über alle Kreatur. Aber nicht erst das Historische und dann das Überhistorische, sondern in dem Historischen ist zugleich das Über-

historische. Gott ist in dem verachteten Menschen Christus verborgen, in seiner Niedrigkeit, in seinem Leiden, in seinem Kreuz. Darum wurde die Theologie des Kreuzes die „wunderbare neue Diffinition der Gerechtigkeit Gottes". Gottes absconditas handelt e contrario, jenseits aller Rationalität.

Es bleibt also die Spannung zwischen verbum externum und verbum internum, zwischen verbum visibile und verbum invisibile, zwischen Erscheinung und Wesen, Geschichte und Offenbarung. Darum gibt es keine securitas im Raum dieser Hermeneutik. Wie der iustificatus der iustificandus bleibt, so gibt es hier nicht den illustratus, sondern nur den illustrandus in dem Bewußtsein: omnis locus scripturae est infinitae intelligentiae.

Es ist in der Gegenwart ungemein bedeutsam, daß einer der führenden Interpreten des Neuen Testamentes, Rudolf Bultmann, entschlossen die Wendung vollzieht zu der im Rechtfertigungserlebnis fundierten Hermeneutik. Noch in der Abhandlung über „Das Problem der Hermeneutik" (Z. Th. K. 1950, Heft 1) schien er der Auslegungsmethode W. Diltheys zu folgen. „Sofern Dilthey die Verwandtschaft zwischen Autor und Ausleger als die Bedingung der Möglichkeit des Verstehens bezeichnet, hat er in der Tat die Voraussetzung aller verstehenden Interpretation aufgedeckt." Von hier aus wollte Bultmann auch den für diese Auslegungsmethode wichtigen Begriff der Kongenialität deuten, ohne zu bemerken, daß gerade dieser Terminus auf dem Grunde der Weltanschauung eines mystischen Pantheismus erwachsen ist, deren beschränkende Auswirkung für eine Theorie der Hermeneutik von uns aufgezeigt wurde. Nun aber finden sich in einer seiner letzten Veröffentlichung „Zum Problem der Entmythologisierung" (Kerygma und Mythos II 1952, S. 207) die entscheidenden Sätze: „In der Tat: die radikale Entmythologisierung ist die Parallele zur paulinisch-lutherischen Lehre von der Rechtfertigung ohne des Gesetzes Werke allein durch den Glauben. Oder vielmehr: sie ist ihre konsequente Durchführung für das Gebiet des Erkennens. Wie die Rechtfertigungslehre zerstört sie jede falsche Sicherheit und jedes falsche Sicherheitsverlangen des Menschen, mag sich die Sicherheit auf sein gutes Handeln oder auf sein konstatierbares Erkennen gründen." Auch sonst bezieht sich Bultmann mehrfach in dieser Abhandlung auf Luther.

Zweifellos geht das Grundanliegen Bultmanns mit seiner Unterscheidung von Mythologie und Kerygma in die Richtung des lutherischen Rechtfertigungserlebnisses, wie neuerdings besonders ausführlich Gloege gezeigt hat: „Die lutherische Unterscheidung von Gesetz

und Evangelium und Bultmanns Unterscheidung von Mythologie und Kerygma sind mithin durchaus kommensurabel" (Gloege, Mythologie und Luthertum, in: Luthertum, Heft 5, 1952, S. 39). Unklarheiten scheinen mir nur an folgenden Punkten zu bestehen. Bultmann betont auch jetzt wieder die Abhängigkeit der exegetischen Arbeit von der philosophischen und zwar von dem „Geschäft philosophischer Existenz-Analyse" aus (a. a. O. S. 192). Auch wenn er das Anliegen dieser „richtigen Philosophie" beschränkt auf das formale Moment: Du sollst existieren, erweckt jede Hervorhebung der Abhängigkeit der theologischen Hermeneutik von dieser philosophischen Haltung das Mißtrauen des protestantischen Menschen, da diese, wie gezeigt wurde, auf weltanschaulich ganz anderem Boden erwächst als die theologische Auslegung. Gerade die im Rechtfertigungserlebnis fundierte Hermeneutik fordert den dauernden Protest gegen jede philosophisch fundierte Auslegung mit ihrer Gefahr einer falschen securitas durch eine „richtige Philosophie".

Damit hängt eine weitere Unklarheit eng zusammen. Sie wird durch die oft diskutierte Frage involviert: ist die Subjektivität des Glaubens als eines persönlichen Erlebnisses bei Bultmann nicht überbetont? Diese Frage müßte bejaht werden, wenn Bultmann an dem Satz Kierkegaards festhielte, daß die Subjektivität die Wahrheit sei. Dann wäre die für Luthers Deutung des Glaubens entscheidende Spannung von Objekt und Subjekt aufgegeben, und der Glaube psychologisiert. Aber gerade von dieser Psychologisierung distanziert sich jetzt Bultmann ausdrücklich. Daß der Glaubende, wenn er von Gottes Handeln redet, damit auch von sich selbst redet, daß also Glaube ein neues Selbstverständnis sei, daraus folgt nicht, daß Gott nicht außerhalb des Glaubens wirklich sei. „Daß Gott außerhalb des Glaubens nicht sichtbar ist, bedeutet nicht, daß er außerhalb des Glaubens nicht ist." (S. 199) „Gläubiges Selbstverständnis bleibt nur echt als ständige Antwort auf das ständig begegnende Wort Gottes." (S. 202) Bultmann geht es lediglich um den Nachweis, daß Gegenstand und Grund des Glaubens kein objektiv nachweisbarer Sachverhalt sind. Das ist durchaus im Sinne des lutherischen Rechtfertigungserlebnisses gedacht. Und die leicht zu dem genannten Mißverständnis führende Formulierung: „Von Gottes Handeln reden, heißt zugleich von meiner Existenz reden" (S. 196) muß in diesem Sinne gedeutet werden.

Schwieriger gestaltet sich vom Rechtfertigungserlebnis her gesehen das Verhältnis von Geschichte zum Kerygma bei Bultmann. An diesem entscheidenden Punkt steht Bultmanns Deutung noch zu stark

unter dem Einfluß des geschichtsentwertenden Platonismus der ursprünglich Kierkegaard-Barthschen Einstellung. Geschichte und Kerygma stehen sich brückenlos wie Zeit und Ewigkeit gegenüber. Die vorgegebene Geschichte ist in ihrer Faktizität sinnlos. Die eigentliche Geschichte wird erst konstituiert durch die Entscheidung des Glaubens coram deo. Das Kerygma ist nur erreichbar durch den blinden Sprung in das Dennoch des Glaubens. Und nur diese totale Ungesichertheit des Glaubens wird als das Fehlen jeder securitas im lutherischen Rechtfertigungserlebnis gedeutet.

Dadurch wird allerdings das Grundgefüge des Rechtfertigungserlebnisses beträchtlich verschoben. Denn das Nichts bei Luther, auf das Bultmann mehrfach hinweist, die Bereitschaft, „in die inneren Finsternisse einzugehen", folgt der Begegnung mit dem deus absconditus, der seinem Wesen nach heilige Liebe ist. Und diese absconditas Gottes äußert sich besonders darin, daß Gott Mensch wurde, daß er in die Geschichte einging, und daß die Offenbarung nun für den Menschen nur Ereignis wird in, mit und unter der Geschichte. Offenbarung ist also gleichzeitig Verhüllung. Gottes Werk bleibt verhüllt in des Menschen Wort, das verbum internum in dem verbum externum, das Kerygma als der übergeschichtliche Christus des Glaubens in dem historischen Jesus. Gewiß führt die geschichtliche Kenntnis des historischen Jesus nicht zur Begegnung mit dem lebendigen Christus. Aber diese Begegnung ist auch nicht möglich ohne jene Kenntnis, da der übergeschichtliche Christus nur „in, mit und unter" dem historischen Jesus Ereignis wird.

Wird dagegen das verborgene „Zugleich" von Geschichte und Offenbarung, von Gesetz und Evangelium, von Mythos und Kerygma in ein brückenloses Gegenüber aufgelöst, dann besteht die Gefahr, daß die Entmythologisierung – entgegen der eigentlichen Absicht Bultmanns – zu einer radikalen Entgeschichtlichung der Offenbarung bzw. des Kerygmas führt. Dann wäre zwar jede Bedrohung oder Verhüllung des Kerygmas durch das Geschichtliche abgewehrt. Es wäre damit ein scheinbar objektives Fundament des Glaubens gefunden. Aber damit würden neue Gefahren heraufbeschworen: die Gefahr des Doketismus mit seinen bekannten Folgeerscheinungen und die Gefahr einer neuen securitas, die durch das unbedrohte und unverhüllte Kerygma und seine gläubige Annahme aktuell würde. Die lutherische Spannung von visibilia und invisibilia wäre aufgehoben und damit der Lebensnerv des Rechtfertigungserlebnisses durchschnitten. Der für dies Erlebnis konstitutive Urgrund: „Wir Bettler vor Gott", das Nichts als notwendige Voraussetzung auch des eigentlichen Verstehens, das in

der Begegnung mit dem Gott der heiligen Güte immer neu geschenkt werden muß, wäre dann wirklich eliminiert. Der Verstehende wäre dann wirklich der illustratus. Er wäre nicht mehr auf dem Wege und am Ziel „zugleich", sondern schon jetzt am Ziel. Damit aber wäre wieder der Raum jener Hermeneutik verlassen, die von der Glaubenshaltung des Rechtfertigungserlebnisses her bestimmt wird, deren Grundzüge zuletzt von uns entwickelt wurden.

Die Entstehung des dialektischen Materialismus als metaphysischer Weltanschauung

Von Iring Fetscher

Der Atheismus gehört von Anfang an zu den Programmpunkten des Marxismus. Marx erklärt bekanntlich die Religion als „das Opium des Volkes"[1], als eine durch die Enge der sozial-ökonomischen Verhältnisse veranlaßte illusionäre Ideologie, die obendrein die gefährliche Wirkung hat, die Proletarier von ihrem „eigentlichen" Interesse, der Beseitigung des Kapitalismus, abzuhalten und so ihre Sklaverei zu verewigen. Marx wendet sich hier unter dem Namen Religion genau gegen das, was Bultmann „Weltanschauung" genannt hat und was er vom Gottesglauben scharf absetzt. „In einer „Weltanschauung" geht es darum, auf Grund eines allgemeinen Verständnisses von Welt und Mensch mein Leben und meine Schicksale je als einen Fall des Allgemeinen zu begreifen. Mit einer Weltanschauung entfliehe ich gerade der Wirklichkeit meiner Existenz, die eben nur je im Augenblick, in seiner Frage, in seiner Entscheidung wirklich ist. Die Sehnsucht nach einer Weltanschauung ist begreiflich als die Flucht vor dem Rätsel und der Entscheidungsfrage des Augenblicks, als die Flucht des Menschen vor sich selbst . . ."[2]. Diese Verwandtschaft der Gedankengänge entspricht der oft schon hervorgehobenen zwischen dem jungen Marx und Sören Kierkegaard. Aber während im Existentialismus

[1] Marx in Marx-Engels Gesamtausgabe. Frankfurt, Berlin 1926 ff. (–1932) I. Abteilung Bd. 1, 1. Hälfte S. 601.

[2] Rudolf Bultmann, Glauben und Verstehen, Bd. II. Tübingen 1952, S. 7.

die Ablehnung einer verfestigten Weltanschauung durchgehalten wird, hat sich der Marxismus seinerseits selbst zu einer allumfassenden Weltanschauung entwickelt. Die Gründe für diese Entwicklung dürften vorzüglich in dem Willen zur sozialistischen Gemeinschaftsbildung zu suchen sein, die auf eine Gemeinsamkeit von Überzeugungen sich zu stützen hatte, soweit die Gemeinsamkeit des Klassenschicksals als unzureichende Voraussetzung proletarischer Aktion erkannt wurde. Dieser Lage sah sich LENIN in Rußland in verstärktem Maße gegenüber, wo sich der Marxismus in erster Linie in der Intellektuellenschicht gegen konkurrierende Ideologien durchzusetzen hatte und wo ein homogenes und schlagkräftiges Proletariat eben erst im Entstehen begriffen war. Wenn schon zuvor FRIEDRICH ENGELS den Ausbau des Marxismus zu einer umfassenden „Weltanschauung" unternommen hat, so kann man den Grund hierfür wohl vorwiegend darin sehen, daß die revolutionären Hoffnungen immer wieder auf eine fernere Zukunft vertröstet wurden und das sich konsolidierende Proletariat nach einer vorläufigen und „ideologischen" Befriedigung seiner Ziele verlangte. Daß diese Weltanschauung übrigens beinahe der gleiche monistische Naturalismus war, der auch in weiten Kreisen des damaligen Bürgertums herrschte, dürfte jedenfalls auch auf das faktische Zurücktreten des Klassenkampfes zurückzuführen sein.

Weit mehr als der alte ENGELS und vor allem als die revisionistische Sozialdemokratie des Westens knüpfte LENIN ganz bewußt wieder an HEGEL an. Schon in seinem 1909 erschienenen Buch „Materialismus und Empiriokritizismus" benützt LENIN zur Verteidigung des „Materialismus von Marx und Engels"[1] verstärkt HEGELsche Gedankengänge und macht sich vor allem dessen Kritik an KANT zunutze. In seinem Schweizer Exil hat LENIN dann ausführliche Exzerpte und Randglossen zu HEGELS Logik und Geschichtsphilosophie usw. angefertigt, die – erst 1932 aus dem Nachlaß veröffentlicht – Zeugnis ablegen von seiner Hochschätzung des Philosophen. Wie zentral für LENIN das Studium HEGELS war, geht aus seinem berühmten Aphorismus hervor: „Man kann das Kapital von Marx und besonders das 1. Kapitel nicht vollkommen begreifen, wenn man nicht die *ganze* Logik Hegels durchstudiert und begriffen hat. Folglich hat nach einem halben Jahrhundert keiner von den Marxisten Marx begriffen!!"[2]

[1] Vgl. W. I. LENIN, Materialismus und Empiriokritizismus, kritische Bemerkungen über eine reaktionäre Philosophie. Moskau 1947 (neue Auflage) S. 94.

[2] W. I. LENIN, Aus dem philosophischen Nachlaß, Exzerpte und Randglossen. 2. deutsche Ausgabe, Berlin 1949, S. 99.

I. Lenin und Hegel

Hegels Nähe zu Marx ist heute ein so gut wie allgemein anerkanntes Faktum. Die Schriften von Karl Löwith, Herbert Marcuse, Robert Heiss, Alexandre Kojève, Karl Korsch – um nur einige der wichtigsten zu zitieren – haben das hinlänglich erwiesen. Zur Zeit jedoch, als Lenin sein Hegel-Studium intensivierte, ließ man sich noch allgemein von Marx' Formulierungen im Vorwort zum Kapital täuschen, in denen er davon spricht, er habe mit Hegels Terminologie gelegentlich „kokettiert"; diese Äußerung war dazu angetan, das Verhältnis von Hegel und Marx zu mißverstehen und Hegels Bedeutung für Marx zu unterschätzen. Hinzu kam eine allgemeine Hegelferne sowohl der „bürgerlichen" Philosophie wie auch der materialistischen Weltanschauung, die in proletarischen und kleinbürgerlichen Kreisen damals herrschend war. Die Rückwendung zu Hegel – eingeleitet durch Windelbands Rektoratsrede und Diltheys „Jugendgeschichte Hegels" – hatte sich in *Deutschland* noch lange nicht zu einer umfassenden philosophischen Strömung entwickelt. In Rußland freilich war der Hegelianismus eigentlich nie zum Erlöschen gekommen. Vor allem in der Religionsphilosophie war sein Einfluß – wie der Schellings – wenigstens implicite immer wirksam geblieben. So war es kein Wunder, daß die deutsche „Hegel-Renaissance" in Rußland sehr bald starke Beachtung erfuhr. Iwan Iljin schreibt 1912 in der Zeitschrift „Russkaja Mysl" einen Aufsatz über die Hegel-Renaissance, in dem er drei Motive für die Wiedergeburt des Hegelianismus aufführt, u. a. das wohl entscheidende der *Suche nach einer metaphysischen Weltanschauung.* Der gleiche Gelehrte hat noch 1918 in Moskau ein zweibändiges Werk „Die Philosophie Hegels als Lehre von der Konkretheit Gottes und des Menschen" veröffentlicht, das Hegels System als eine „*kontemplative Gotteslehre*" versteht[1]. Iljin, der damals Professor für Philosophie an der Universität Moskau war, verlor zwar später seinen Lehrstuhl und mußte emigrieren, aber dank dem persönlichen Eingreifen Lenins (der sein Buch kannte) entkam er einem härteren Los. Lenins Hinwendung zu Hegel hat freilich unmittelbar mit diesen metaphysischen Hegelauffassungen nichts zu tun. Wie Marx konzentriert sich auch er auf das „negative", kritische Element dieser Philosophie – auf die Dialektik – und weist das Hegelsche „System" als solches zurück. Aber wenn Marx' „historischer Materialismus" Ge-

[1] Deutsch: Iwan Iljin, Die Philosophie Hegels als kontemplative Gotteslehre. Bern 1946. Vgl. auch meine Besprechung in Jg. 2 des Philosophischen Literaturanzeigers.

schichtsprophetie war, die sich mit Hilfe der Hegelschen Dialektik als „wissenschaftlich" gab, so entwickelte LENIN – und nach ihm namentlich STALIN – den „dialektischen Materialismus" als „die *Weltanschauung der marxistisch-leninistischen Partei*"[1]. Parallel mit der Konsolidierung des Sowjetstaates verfestigte sich auch diese „Weltanschauung" immer mehr und wurde bekanntlich durch die autoritäre und „unfehlbare" Interpretation STALINS, der von Zeit zu Zeit Strafgericht über alle „Abweicher" von der „Generallinie" abhielt, zum verbindlichen Dogma für alle Wissenschaftler und Parteiideologen gemacht. Die Entwicklung der Philosophie in der Sowjetunion ist in dem unlängst auch deutsch erschienenen Buch des Jesuiten GUSTAV WETTER[2] ausführlich behandelt worden. Der vorstehende Aufsatz greift aus diesem Zusammenhang ein – allerdings zentrales – Thema heraus, nämlich die Rückwendung zu HEGEL, die LENIN vollzogen hat, um anschließend zu zeigen, wie stark Hegelsches Denken überall in die „Weltanschauung" des heutigen dialektischen Materialismus eingegangen ist.

Welche Gründe waren nun für LENINS Wendung zu HEGEL maßgebend? Es sind im wesentlichen drei:

Erstens bedeutete bereits die Besinnung auf den revolutionären Kern der Marxschen Lehre im Gegensatz zu dem Ende des 19. Jahrhunderts in Westeuropa herrschenden „Reformismus" eine Hinwendung zur Dialektik und damit zum Hegelschen Element im Marxismus. Während die Reformisten – z. B. EDUARD BERNSTEIN – die Dialektik als unwissenschaftlich und unvereinbar mit exaktem Denken ablehnen[3], wird für den Revolutionär LENIN (wie zuvor bereits für PLECHANOW) die Dialektik als der kritische Aspekt des Marxismus entscheidend. Während im Revisionismus MARX als Analytiker der kapitalistischen Gesellschaft verstanden wird, deren naturgesetzliche Entwicklung „von alleine" zum Sozialismus führen soll, erscheint er bei LENIN wieder in seiner ursprünglichen Eigenschaft als Theoretiker der proletarischen *Revolution*. Die Analyse von Wirtschaft und Gesellschaft, die MARX gibt, erscheint dann vorzüglich als Aufweis der Ansatzpunkte für menschliches (kollektives) Handeln. An die Stelle der „Selbstbe-

[1] J. W. STALIN, Über dialektischen und historischen Materialismus (Sonderdruck aus „Geschichte der kommunistischen Partei (Bolschewiki)". Moskau 1939. Berlin 1946. S. 1.

[2] GUSTAVO A. WETTER S. J., „Il materialismo dialettico sovietico". Turin 1947. Vgl. mein Sammelreferat in Jg. VI Heft 1 der Zeitschrift für philosophische Forschung, Meisenheim 1951.

[3] Vgl. E. BERNSTEIN, Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie. Stuttgart 1899, S. 26.

wegung" des Hegelschen Geistes tritt die ursprünglich unbewußte – aber in der revolutionären Tat und Gestaltung bewußt werdende Tätigkeit der Menschen. Diese Ansätze nimmt der „Stratege der Weltrevolution" Lenin wieder auf. Im Mittelpunkt seiner Geschichtsauffassung steht das Proletariat als das „Subjekt der Geschichte" und die Partei als dessen adäquates Selbstbewußtsein. Der „absolute Geist" oder der „Weltgeist", der bei Hegel der Herr der Geschichte ist, wird durch die Partei und durch Lenin als ihren Lehrer und Führer ersetzt, in dem nicht nur kontemplativ der Weltsinn zum Selbstbewußtsein gelangt, wie das bei Hegel der Fall war, sondern in dem auch die entscheidende geschichtliche „Tat" der proletarischen Revolution sich mit vollem Bewußtsein vollzieht. Geschichte wird nun nicht mehr bloß verstanden, sondern auch bewußt „gemacht". Das „identische Subjekt-Objekt" der Geschichte ist das proletarische Klassenbewußtsein (Georg Lukacs)[1]; dieses erscheint damit hegelisch gesprochen als die erste konkrete Form eines „Volksgeistes" (bzw. hier: einer Klasse), der sich seiner Identität mit dem „Weltgeist" (d. h. mit dem Sinn der Geschichte – wie es bei Lukacs heißt) bewußt ist und der deshalb in voller Freiheit Geschichte gestalten kann. In diesen Zusammenhängen (die namentlich Lukacs hervorgehoben hat) liegt sicher der Hauptgrund für Lenins Rückwendung zu Hegel, aber es kommen noch zwei weitere Gesichtspunkte hinzu:

Zweitens wird – wie wir schon erwähnten – auch auf dem Gebiete eigentlich philosophischer Auseinandersetzungen Hegel als Bundesgenosse herangezogen. In Rußland – wie im Westen – hatte sich der Marxismus im Laufe der neunziger Jahre des 19. Jahrhunderts mit den verschiedenen philosophischen Richtungen der Zeit verbunden. Es gab neukantianische Sozialdemokraten (wie in Deutschland), „Machisten" und so fort. Zur Bekämpfung dieser Richtungen reichte der Hinweis auf die „Klassiker" Marx und Engels nicht aus, zumal Engels' diesbezügliche Werke auch eben erst zu erscheinen begannen und Marx selbst sich in seinen damals bekannten Arbeiten ausschließlich mit ökonomischen und politisch-historischen Problemen beschäftigt hatte. In seinem Buche „Materialismus und Empiriokritizismus" (1. Aufl. 1909) bekämpft Lenin die „Machisten und Empiriokritizisten" aus dem Grunde, weil sie meinten, Materialismus „unten" (d. h. auf dem Gebiet des ökonomisch-politischen Kampfes) mit Idealismus „oben" (d. h. im Gebiet rein philosophischer Probleme – wie der Erkenntnistheorie) verbinden zu können. Lenin, der hier den neukantianischen

[1] Vgl. Georg Lukacs, Geschichte und Klassenbewußtsein. In: Kleine revolutionäre Bibliothek, Bd. 9. Berlin 1923.

und machistischen Standpunkt mit dem Berkeleys identifiziert, befürchtet aber, daß die „agnostizistischen" Tendenzen dieser Denker schließlich auch zu einer unentschlossenen und schwankenden Haltung auf politischem Gebiete führen könnten und vertrat ihnen gegenüber einen naiven Realismus, den er jedoch durchwegs als „Materialismus" bezeichnet. Der von ihm ausdrücklich eingeführte „philosophische Materiebegriff" besagt jedoch nichts anderes als die Grundthese des Realismus – nämlich, daß es denkunabhängiges Sein gibt. Dieses Sein ist aber weiterhin grundsätzlich erkennbar und hier – in der Bekämpfung des Kantschen „Dings an sich" hat sich Lenin – namentlich später – stets auf Hegels Kantkritik berufen.

Drittens erscheint aber auch auf dem Gebiete der Interpretation der neuen naturwissenschaftlichen Entdeckungen Hegel als Verbündeter. In einem 1922 erschienenen Aufsatz Lenins „über die Bedeutung des streitbaren Materialismus" heißt es: „Man muß bedenken, daß gerade aus dem jähen Umbruch, den die modernen Naturwissenschaften durchmachen, durch und durch reaktionäre Schulen und Schülchen hervorgehen . . . Wollen wir nun zu einer solchen Erscheinung (wie z. B. die Relativitätstheorie Einsteins) bewußt Stellung nehmen, so müssen wir begreifen, daß ohne eine solide philosophische Grundlage keine wie immer geartete Naturwissenschaft, kein wie immer gearteter Materialismus den Kampf gegen den Druck der bürgerlichen Ideen und gegen die Wiederherstellung der bürgerlichen Weltanschauung zu bestehen imstande sein werden. Um diesen Kampf zu bestehen muß der Naturforscher . . . dialektischer Materialist sein. Um dieses Ziel zu erreichen . . . muß das *Studium der Dialektik Hegels* vom materialistischen Standpunkt aus organisiert werden"[1]; denn „in der materialistisch gedeuteten Dialektik Hegels finden sich bereits eine ganze Reihe von Antworten auf die philosophischen Fragen, die von der Revolution der Naturwissenschaft aufgeworfen werden"[2].

Lenins Anregungen fielen in den zwanziger Jahren in Rußland auf fruchtbaren Boden. A. Deborin und seine Schule beschäftigten sich jahrelang mit dem gründlichen Studium der Werke Hegels, aber schließlich war – nach Auffassung Stalins – das Hegelsche Element in dieser Philosophie zu stark geworden und 1931 wurde Deborins Richtung als „menschewisierender Idealismus" verurteilt und verboten. Erst 1932 kam in Moskau und gleichzeitig in Berlin in deutscher Sprache eine Auswahl von Exzerpten und Randglossen Lenins

[1] W. I. Lenin, Marx, Engels, Marxismus (ausgewählte Aufsätze und Schriften). 2. erweiterte deutsche Auflage, Moskau 1947, S. 410.
[2] A. a. O. S. 411.

aus seiner Berner Zeit heraus, die uns Kenntnis von seiner intensiven Beschäftigung mit Hegel, Aristoteles, Feuerbachs „Leibniz" usw. geben. Den weitaus größten Teil dieses Buches nehmen die Exzerpte und Glossen zu Hegels großer Logik ein. Aus diesen Notizen, die über Seiten hin keine eigenen Gedanken Lenins, sondern lediglich charakteristische Unterstreichungen und dergleichen enthalten, läßt sich nur sehr schwer eine Gesamtkonzeption gewinnen. Wir werden deshalb zunächst die wenigen Äußerungen Lenins untersuchen, in denen er selbst Stellung zur Hegelschen Logik nimmt, um dann durch einen Vergleich der Grundgedanken von Hegels Logik mit Lenins Absichten das Wesen seiner Hegel-Deutung herauszuarbeiten.

In den Stellungnahmen Lenins zu Hegels Logik lassen sich drei prinzipielle Auffassungen unterscheiden:

a) Lenin will – wie ja schon Marx – Hegel materialistisch *umkehren:* „Ich bin überhaupt bestrebt, Hegel materialistisch zu lesen. Hegel ist der auf den Kopf gestellte Materialismus."[1] Im Anschluß an Hegels Ausspruch: „Sein und Wesen sind die Momente des Werdens des Begriffs" – „Umkehren: die Begriffe sind das höchste Produkt des Gehirns, des höchsten Produktes der Materie"[2]. Bei diesem kruden Materialismus bleibt Lenin jedoch nicht stehen, sondern er erkennt

b) die Auffassung des *Seins „als Selbstbewegung"* und des *Negativen* als treibenden Prinzips als das Entscheidende und Wesentliche an Hegels Logik. In einer knappen Skizze über die Frage der Dialektik schreibt Lenin 1915 oder 1916: „Die beiden grundlegenden . . . Auffassungen der Entwicklung . . . sind: Entwicklung als Verkleinerung und Vergrößerung, als Wiederholung, *und* Entwicklung als *Einheit der Gegensätze* (Spaltung des Einheitlichen in einander ausschließende Gegensätze und das Wechselverhältnis zwischen diesen) . . . Bei der zweiten Auffassung richtet sich die Hauptaufmerksamkeit gerade auf die Erkenntnis der Quelle der „Selbst"bewegung . . . (sie) liefert den Schlüssel zum Verständnis der „Selbstbewegung" alles Seienden; nur sie liefert den Schlüssel zum Verständnis der „Sprünge", der „Unterbrechungen der Kontinuität", der „Verwandlung in das Gegenteil", der Vernichtung des Alten und der Entstehung des Neuen."[3] Die Auffassung des Seins als Selbstbewegung hängt also unmittelbar mit der dialektischen Interpretation der Entwicklung zusammen. Wenn aber die Struktur der (materiellen und gesellschaftlichen) Wirklichkeit rational-dialektisch ist, wird es immer schwer sein, den „materialisti-

[1] Lenin, Nachlaß (s. o. S. 185, Anm. 2) S. 20.
[2] A. a. O. S. 85.
[3] A. a. O. S. 286, vgl. auch S. 56 ff.

schen" Standpunkt festzuhalten. Wie schon bei HEGEL müssen Materie und Denken dann eine einzige gleichartige – nämlich dialektisch – strukturierte Totalität ausmachen, so daß in der Bewegung des Denkprozesses der adäquate Ausdruck der Bewegung des Seins erblickt werden kann. Weiter

c) sucht LENIN nach *materialistischen Ansätzen* und Anklängen *bei Hegel selbst.* Schon FEUERBACH habe sich darüber lustig gemacht, daß HEGEL „die Natur in die Anmerkungen verbannt habe", in diesen aber finde sich viel Materialistisches. So sei z. B. die „Knotenlinie der Maßverhältnisse", das Umschlagen von Qualität in Quantität und umgekehrt[1], rein materialistisch zu verstehen. Wenn HEGEL weiter schreibt, daß „der Begriff . . . ebensowohl eine Stufe der Natur als des Geistes ausmacht" und daß „das Leben oder die organische Natur die Stufe der Natur (ist), . . . auf welcher der Begriff hervortritt", so meint LENIN dazu: „Vorabend des Umschlagens des objektiven Idealismus in den Materialismus"[2]. Daß ein solches „Umschlagen" gar nicht nötig und möglich ist, haben wir schon im vorigen Abschnitt betont. HEGEL war eben von der uns manchmal geradezu naiv anmutenden Überzeugung beseelt, daß alle Vorgänge des Naturgeschehens in vollständiger Entsprechung mit dem sinnhaften Prozeß seines eigenen (mit dem absoluten identischen) Geistes sich vollzögen und scheute sich nicht, schon in der Logik ganz konkrete Naturvorgänge als Illustrationen für die dialektischen Bewegungsgesetze des Logos heranzuziehen. Aber es ist nicht so, daß der menschliche Geist die dialektische Natur imitiert und so erkennt, sondern die dialektische Bewegung des menschlichen Geistes findet sich selbst in der dialektischen Bewegung des Natur- und Geschichtsprozesses wieder, erkennt in ihm „Geist von seinem Geist". Zwischen „Materie" und Geist kann es nach HEGELS objektivem Idealismus keinesfalls ein einseitiges Abhängigkeits- oder Prioritätsverhältnis geben, sondern beides sind dialektisch-zusammengehörige Seiten einer umgreifenden Totalität. Diesen Totalitätscharakter des eigentlich „Wirklichen" hält der dialektische Materialismus aufrecht, aber er nennt dieses Ganze nicht mehr wie HEGEL „Idee" und „Weltgeist", sondern Materie[3]. Soweit die

---

[1] A. a. O. S. 41. [2] A. a. O. S. 87.

[3] Mit gewissem Recht haben die Vertreter des dialektischen Materialismus jedoch SPINOZA immer als einen ihrer Vorläufer angesehen und LENIN äußert schon in „Materialismus und Empiriokritizismus" gelegentlich den Gedanken, vielleicht komme der einfachen Materie bereits keimhaft Bewußtsein zu, – ein Satz, der an LEIBNIZ anklingt. In LENINS kritischen Bemerkungen zu FEUERBACHS Leibniz-Buch wird LEIBNIZ gegenüber DESCARTES wegen seiner Auffassung der Substanz als „tätiger Kraft" (die das Prinzip der Tätigkeit in sich hat) gelobt und die Hoch-

Struktur dabei nicht prinzipiell geändert werden kann, ist das nur eine terminologische Verschiebung, die ihren Grund vorzüglich im atheistischen Affekt des Kommunismus hat.

Was Lenin jedoch in erster Linie aus Hegels Logik entnehmen will, ist die Dialektik – verstanden als *Methode,* als Instrument der Forschung und der Interpretation politisch-gesellschaftlicher wie natürlicher Wirklichkeit. Daß er mit dieser Isolierung der Dialektik als Methode die Eigentümlichkeit der Hegelschen Philosophie zerstört, wird erst deutlich werden, wenn wir – wenigstens summarisch – die Grundgedanken und das Wesen der Hegelschen Logik entwickelt haben.

Hegels Logik hat bekanntlich mit der hergebrachten, formellen Logik kaum mehr als den Namen gemein. Hegel selbst hat sie einmal geradezu als „Metaphysik" bezeichnet: „Die Logik fällt daher mit der Metaphysik zusammen, der Wissenschaft der Dinge in Gedanken gefaßt, welche dafür galten, die Wesenheiten der Dinge auszudrücken."[1] In seiner Religionsphilosophie nennt er die Logik sogar eine „metaphysische Theologie, welche die Evolution der Idee Gottes in dem Äther des reinen Gedankens betrachtet, so daß sie eigentlich derselben, die an und für sich schlechthin selbständig ist, nur zusieht"[2]. In der Logik selbst heißt es schließlich, diese sei „die Darstellung Gottes, wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist"[3].

Die Eigenart dieser – dem Aristotelismus auf mehr als eine Weise verpflichteten – Metaphysik besteht aber nun darin, daß es sich um eine Metaphysik des Werdens – oder wie Herbert Marcuse[4] es ausdrückt – der Geschichtlichkeit handelt. Zwar sucht auch Hegel, wie jeder Metaphysiker – nach dem Immerbleibenden in allem Seienden, aber er findet es gerade nicht in etwas Statischem, sondern in jenem Bewegten, das *in seinem Anderssein zugleich bei sich selbst ist.* Dieses „Eigentliche", „Absolute", dieses sich selbst bewegende Sein alles Seienden nennt Hegel den „Begriff", der in seiner adäquaten Form sich als Idee vollendet. Das Wesen dieses eigentümlichen Begriffs des Begriffes macht man sich am besten an dem von Hegel selbst herangezogenen Beispiel des „Ich" klar. „Das Ich ist (nämlich) der reine Be-

schätzung, die Marx dem Verfasser des Systems der prästabilierten Harmonie entgegenbrachte, auf diesen Zug zurückgeführt (Lenin, Nachlaß S. 330).

[1] Hegels sämtliche Werke, Jubiläumsausgabe 1931, Bd. VIII, S. 83.

[2] A. a. O. Bd. XVI, S. 434.

[3] Hegel, Wissenschaft der Logik, ed. Lasson, Leipzig 1932, Bd. I S. 31.

[4] Herbert Marcuse, Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit. Frankfurt a. M. 1932.

griff selbst, der als Begriff zum *Dasein* gekommen ist."[1] Dieses „Ich" ist natürlich nicht die empirische Person, sondern das intelligible Ich – oder KANTS transzendentale Einheit der Apperzeption. HEGEL faßt aber diese transzendentale Einheit der Apperzeption als eine – ja als die allgemeinste ontologische Kategorie, sie ist gar nicht etwas bloß Subjektives, nicht die der Objektivität gegenübergestellte menschliche Subjektivität (Erkenntnis)[2], sondern sie gehört der Objektivität selbst an, ist Prinzip des Objekts selbst[3]. Der Begriff ist demnach die allgemeine Natur des Seienden, er „meint dessen eigentliches Sein, das wodurch es je das ist, was es ist, das was seiner jeweiligen Einzelheit als immer Dasselbe zugrunde liegt (subjectum, hypokaimenon) und das als dieses zugrunde Liegende ein Sich-Verhaltendes ist (Subjekt qua ich)"[4]. Darin, daß HEGEL die *eine* universelle Substanz des SPINOZA mit dem Subjektbegriff verlebendigt und identifiziert hat, liegt die Eigenart seines Systems. Das Sein ist in sich Bewegtheit (Bewegen), aber diese ist Werden des Absoluten zu sich selbst, Rückkehr in den Ursprung, Hervorbringung und Überwindung der Negativität (in sich selbst) und das Tun dieses Überwindens. Die letzte und höchste Form dieser sich selbst zur Einheit entfaltenden Bewegtheit ist die Idee; denn für den Begriff ist zunächst noch eine „Andersheit" vorhanden, etwas, das nicht als „Selbigkeit mit dem Begriff" erkannt ist. Erst *als* Idee erkennt der Begriff in diesem Anderen nichts anders als sich selbst. Nicht zufällig findet daher HEGELS System seinen Abschluß in einem Zitat aus ARISTOTELES' Metaphysik (XI, 7), in dem das Sichselbstdenken des göttlichen Denkens als das „Seligste und Beste" gepriesen wird.

Auf dieses höchste Ziel hin ist die Logik von vornherein angelegt, oder richtiger, sie ist nichts anders als das kreisende Zu-sich-selbstkommen des göttlichen Denkens des Denkens, nur daß das, was wir notwendig in Stufen auseinanderlegen müssen, in diesem (göttlichen) Denken zusammenfällt, so daß streng genommen von keiner zeitlichen Folge innerhalb der Momente dieser Logik gesprochen werden dürfte.

Die wesenhafte Bewegtheit alles Seienden, seine Unruhe und „Geschichtlichkeit", wird damit erklärt, daß *in ihm „Ansichsein" und „Dasein" sich nicht decken*. Diese Bestimmung bedarf einer näheren Erklärung: Unter Ansichsein versteht HEGEL das, was das Seiende zwar „an sich" (und damit auch „für uns") schon ist, was es aber noch nicht (bewußt) herausgestellt, offenbart (potentia, dynamis) und verwirk-

[1] HEGEL, Wissenschaft der Logik, Bd. II. S. 220. [2] a. a. O. S. 223.
[3] MARCUSE, a. a. O. S. 133. [4] MARCUSE, a. a. O. S. 131

licht hat, sein bloßes, abstraktes (uns „erscheinendes") Wesen – noch nicht die aus diesem Wesen erst hervorgehende „Wirklichkeit" (des An-und-für-sich-seins). Erst wenn das, was das Seiende „an sich" ist, auch „für es" geworden ist, hat es sich vollendet. Das „Für-sich-sein" wird von Hegel mit der aristotelischen Kategorie der „dynamis" (actus) verglichen. Die höchste Form dieser reinen dynamis ist aber Gott. „*Gott ist daher für sich, insofern er selbst das ist, das für ihn ist.*" [1] In dieser Formel spricht sich der eigentümliche Pantheismus Hegels deutlich aus. Gott ist dadurch reines „Für-sich-sein", daß alles, was ihm „gegenübersteht", mit ihm selbst identisch ist. Die „Bewegung" seines ewigen Logos ist die gleiche (dialektische) Bewegung, die das „Sein" alles Seienden ausmacht. Man könnte auch an Leibniz Monade der Monaden denken, die ebenfalls in allen übrigen Monaden (in abgestufter und abgeschwächter Weise) sich selbst wiederfindet. Gottes Denken, in dem alles Seiende zur Ruhe kommt, ist also zugleich jenes, das in allem Seienden die Unruhe des Werdens ist. In diesem Paradox ist das Wesen der Hegelschen Logik und seines Systems überhaupt gegründet. Alles Werden wird letztlich als Moment der Bewegtheit des Erkennens verstanden. Sein ist seinem Wesen nach Be-greifen (Begriff), somit kann aber auch die Bewegtheit des Seins nur eine „begreifende Bewegtheit" sein und was an dieser Bewegtheit begriffen wird, ist ihr eigenes Geschehen, das Geschehen der Sache an und für sich. „*Die Idee ist die eigene Methode jeder Sache selbst, weil ihre Tätigkeit der Begriff ist.*" [2] Das Wesen der „dialektischen Methode", mit deren Darstellung die Logik abschließt, ist also gerade das, daß sie nicht äußerlich dem Gegenstand der „Bearbeitung" *gegenüberstehende* Methode, sondern der wahrhafte „Weg" (methodos), das Gehen, die Bewegung des Seienden selbst ist. Nur insofern es sich so verhält, vermag die Idee zu leisten, was sie leistet, nämlich: die Natur aus sich zu „entlassen", sich zur Natur zu „ent-schließen".

Wie Karl Jaspers hätte auch Hegel seine Logik „von der Wahrheit" nennen können; denn es ging ihm um die konkrete Darstellung der „Wahrheit des Denkens". Die Wahrheit ist Übereinstimmung der Erkenntnis mit ihrem Gegenstande. An dieser alten Definition hält Hegel durchaus fest. Deshalb muß aber seine Logik, um „wahr" zu sein, einen Inhalt haben, der dieser ihrer Form gemäß ist, und dies um so mehr, als „das logisch Formelle die reine Form, das logisch Wahre also die *reine* Wahrheit selbst sein muß. Dieses Formelle muß daher in sich viel reicher an konkreten Bestimmungen und Inhalt sowie auch

[1] Hegels sämtliche Werke, Bd. IV, S. 187.
[2] Hegel, Wissenschaft der Logik, Bd. II, S. 486.

von *unendlich größerer Wirksamkeit* auf das Konkrete gedacht werden, als es gewöhnlich genommen wird"[1]. Die Idee ist also nicht nur die allgemeinste Form in allem Seienden, sondern auch gleichsam der Motor aller Lebendigkeit, das Wirksamste und Mächtigste – oder vielmehr das einzig Wirk-liche überhaupt.

Vom Standpunkt des „Materialismus" aus – den LENIN wenigstens bewußt nie aufgibt – kann das HEGELsche System als solches unter gar keinen Umständen aufrecht erhalten werden. Wenn das einzig Wirk-liche der sich dialektisch bewegende Begriff, die zu sich selbst zurückkehrende Idee ist, dann läßt sich das auch mit der dialektischen Form des *Materialismus* nicht vereinbaren. Aber gerade auf Grund seiner objektiv-idealistischen und monistisch-spiritualistischen Auffassung alles Geschehens (und alles Sein ist Geschehen für HEGEL wie für den dialektischen Materialismus) finden sich bei HEGEL zahlreiche Stellen, die für sich genommen den Eindruck des „Materialismus" machen können. Daß LENIN sich diese „Ansätze" bei HEGEL zunutze macht (wobei er schon in FEUERBACH und ENGELS Vorgänger hat), haben wir bereits oben erwähnt. Aber LENIN bleibt nicht bei der Übernahme solcher einzelner Ansätze bei HEGEL stehen; was er – vielleicht ohne es recht zu wissen – von HEGEL gern übernommen hätte, ist ebenfalls dessen festgefügtes und in sich geschlossenes *System*. Auch er möchte aus einem Prinzip heraus alles Geschehen der Welt erklären. Wie schon MARX[2] zieht ihn namentlich HEGELS Philosophie als „absolutes Wissen" an. Aber als Materialist muß er HEGEL auf „die Füße oder vielmehr auf den Kopf stellen". Nicht die Beweglichkeit des dialektischen Begriffes, nicht das Aus-sich-heraustreten und Zu-sich-zurückkommen der Idee ist dann die Bewegung, die den Zusammenhang alles Seins konstituiert, sondern die Bewegung der Materie oder – und damit verläßt LENIN allerdings den Materialismus bereits – die *Bewegung* schlechthin. Wir werden sehen, daß in der Tat für den dialektischen Materialismus allein die dialektische Bewegung als solche durch alle „Stufen" und „Schichten" des Seins hindurchgeht, da das Bewußtsein nach neueren Auffassungen sowjetischer Philosophen *nicht* mehr einfach auf eine Funktion der Materie reduziert werden kann (wie das z. B. ENGELS noch getan hat).

---

[1] A. a. O. S. 233, Hervorhebungen von mir.

[2] Vgl. z. B. MARX' ausführliche Behandlung des letzten Kapitels der Phänomenologie (absolutes Wissen) in den ökonomisch-philosophischen Manuskripten von 1844 Marx-Engels-Gesamtausgabe I. 3, S. 157–172; auch in der Auswahl von SIEGFRIED LANDSHUT „Marx. Die Frühschriften". Stuttgart 1953.

„*Die Logik*", schreibt Lenin, „ist *die Lehre nicht von den äußeren Formen des Denkens, sondern von den Entwicklungsgesetzen aller materiellen, natürlichen und geistigen Dinge,* d. h. der *Entwicklung des gesamten konkreten Inhalts der Welt und ihrer Erkenntnis,* d. h. das Fazit, die Summe, die Schlußfolgerung aus der Geschichte der Erkenntnis der Welt."[1] Diese Formel wird wörtlich in der „Malaja Sowjetskaja Enziklopedija"[2] unter dem Stichwort „Philosophie" angeführt. Es handelt sich also offenbar um eine Art „offizieller Formel" für die sowjetische Weltanschauung überhaupt. Wie Hegel versteht auch Lenin die Logik nicht als Lehre von den bloß subjektiven *Denk*gesetzen, sondern sie gibt auch bei ihm die „Entwicklungsgesetze aller materiellen, natürlichen und geistigen Dinge" wieder. Wenn sich aber bei Hegel diese Identität der Denk- und Seinsgesetze aus der Bewegung des einen Welt-Logos, der im menschlichen Geist ebenso wie in Natur und Geschichte waltet, erklären ließ, fällt eine solche Erklärung für den dialektischen Materialismus weg. Die Entsprechung von Sein und Bewußtsein, Ich und Welt wird hier mit Hilfe einer etwas verfeinerten Spiegeltheorie erklärt, derzufolge in begrifflich gefaßten Gesetzen sich die „tiefste Schicht" des Seins spiegelt. „Dadurch, daß das Denken vom Konkreten zum Abstrakten aufsteigt, entfernt es sich – . . . nicht von der Wahrheit, sondern kommt ihr näher. Die Abstraktion der Materie, des Naturgesetzes, die Abstraktion des Wertes usw., mit einem Worte alle wissenschaftlichen . . . Abstraktionen spiegeln die Natur tiefer, getreuer, vollständiger wider . . ."[3]. Aber dieser Spiegelungsprozeß ist nach Lenin in ständigem und (prinzipiell) unvollendbarem *Progreß* zu immer größerer Angemessenheit begriffen, das „Wesen" der Sache selbst wird von ihm also nie erreicht. Damit paßt sich Lenin zwar dem Denken der Naturwissenschaften im allgemeinen an, aber das Hegelsche Schema wird damit entwertet und bedeutungslos. Was übrig bleibt ist einzig die Versicherung, daß die Denkformen mögliche Instrumente der Wirklichkeitserfassung sind, daß die Bewegung des Erkennens „sprunghaft-dialektisch" verläuft und daß steigende Abstraktion zugleich eine gewisse „Ent-fernung" und doch zugleich eine Vertiefung in das Objekt bedeutet[4]. Was das Hegelsche Denken aber in erster Linie zu erklären suchte, nämlich *wie* der Begriff das Sein widerspiegeln kann, wie es kommt, daß im menschlichen Denken sich die dialektische Bewegung des Seins mit Bewußtsein vollzieht,

[1] Lenin, Philos. Nachlaß, S. 9.
[2] Malaja Sowjetskaja Enziklopedija, Moskau 1932, Bd. IX sp. 308.
[3] Lenin, Philosophischer Nachlaß, S. 83; vgl. auch S. 101, 115, 299.
[4] Vgl. Lenin, a. a. O. S. 152.

das ist den Augen des dialektischen Materialisten schon deshalb entgangen, weil er das Problem gar nicht sieht, sonst hätte er zumindest an dieser Stelle eine Grenze seiner Auffassung sehen müssen. Die Einheit alles Seienden, die bei HEGEL mit Hilfe der genialen Hypothese von der im Bewußtseinsfortschritt zu sich kommenden Weltvernunft erreicht wird, ist im dialektischen Materialismus wenig mehr als ein Postulat. Nur in manchen geschichtsphilosophischen Äußerungen (z. B. des jungen LUKACS) wird mit Anklang an Hegel vom „bewußtgewordenen Sinn der Geschichte" gesprochen. Die Überzeugung aber, daß es in Natur und Geschichte „sinnvoll", d. h. „vernünftig" zugehe, haben diese HEGEL-Schüler von ihrem Meister durchaus übernommen, nur die (religiöse) spekulative Rechtfertigung dieses Glaubens ist weggefallen, der Profanisierungsprozeß ist zum Abschluß gebracht.

Wie erklärt sich nun diese „Blindheit" LENINS, der doch zweifellos ein hervorragender Kenner der HEGELschen Philosophie war? Die Antwort ist verhältnismäßig einfach: weil er als Stratege der Revolution in der Philosophie weniger die Erfüllung seines Wissensdranges, als vielmehr ein *Machtinstrument* suchte und sich daher – ähnlich wie das auf technische Anwendbarkeit drängende Forschen der Naturwissenschaft – nicht so sehr für die Erfassung des „Sinnes" wie für den Aufweis von Ansatzpunkten für menschliches (kollektives) Handeln interessierte[1]. Mit anderen Worten: sein Denken ist ausgesprochenes „Herrschaftswissen" (MAX SCHELER), Wissen, das der menschlichen Herrschaft dienen soll, während man das Hegelsche System selbst als eine „Herrschaft im Denken", als Versuch einer Bemächtigung im Denken bezeichnen könnte, eine merkwürdige Form selbstherrlichen Heilswissens, für die die Klassifizierung MAX SCHELERS nicht recht zutreffen will. Kennzeichnend aber für Herrschaftswissen ist, daß es bei

[1] Eine philosophisch konsequente hegelische Form des Marxismus hat m. E. nur der junge GEORG LUKACS entwickelt, indem er den historischen Materialismus weniger als eine Lehre von den Entwicklungsgesetzen der kapitalistischen Gesellschaft, als vielmehr von dem identischen Subjekt-Objekt der Geschichte, dem Proletariat, auffaßte. Das Proletariat mußte unter diesem Gesichtspunkt dann entweder selbst übermenschliche Züge annehmen (wie das im Proletkult der ersten nachrevolutionären Zeit in der Sowjetunion teilweise geschah), oder aber an Stelle des leibhaften Proletariates mußte (wie bei LUKACS) ein bloß ideales „Zurechnungssubjekt" der geschichtlichen Bewegung treten. In beiden Fällen wird der Boden der Wirklichkeit verlassen. Die nie überwindbare Zweideutigkeit aller Formen des Marxismus rührt m. E. daher, daß in ihm das sinnsuchende Denken (im Stile HEGELS), das zur Apotheose des Proletariates (oder des „möglichen" proletarischen Klassenbewußtseins bei LUKACS) als Subjekt der Geschichte führt, mit einem positivistischen Herrschaftsdenken im Dienste der „Ingenieure der Macht" verquickt ist, wobei das zweite Moment prinzipiell das Übergewicht hat, während das erste nur in besonderen Verhältnissen, z. B. im Augenblick der Revolution oder einer Wendung der Parteilinie, zum Vorschein kommt.

seinem Bemühen, möglichst viel Macht über die Dinge zu gewinnen, stets nach den fundierenden Seinsschichten hinsieht und von den jeweils niedrigeren, weil leichter zugänglichen Stufen aus auf das Höhere einzuwirken sucht. Der Denker, dem es dagegen auf Erfassung des Sinnes ankommt, blickt notwendig nach den „höheren" Schichten des Seins; denn Sinn kann immer nur von den „überwölbenden" geistigen Gebilden auf die Glieder ausstrahlen. Der „höchste" und umfassendste Zusammenhang, von dem aus alle Teile ihren „Sinn" empfangen, ist aber für Hegel der Weltgeist (der Logos) und ähnlich muß jedes sinnsuchende Denken verfahren, das deshalb wesenhaft immer „idealistisch" sein wird, während das Herrschaftsdenken in irgendeiner Form immer „materialistisch" ist, mag es sich das nun selbst eingestehen oder nicht. Wenn es freilich einen solchen überwölbenden Sinn *nicht* gäbe, dann bliebe allerdings für die Menschheit nur noch der Versuch einer völlig souveränen und höchst gewagten Sinn-Setzung übrig, wie das etwa der Überzeugung von J. P. Sartre entspricht. Vom Standpunkt dieses nihilistischen Weltbildes aus, muß der umfassendste Gestaltungsversuch souveränen menschlichen Herrschaftsdenkens, wie ihn Lenin und seine Nachfolger unternommen haben, einen geradezu faszinierenden Reiz ausüben. Aber wo diese heroischen Anhänger des Marxismus reines Wagnis und spontanes Schöpfertum erblicken, liegt für die Gläubigen des sowjetischen Marxismus planvolles, in Übereinstimmung mit dem Sinn der Geschichte befindliches Handeln vor. Wenn man an den Sinn der geschichtlichen Entwicklung glaubt und zugleich „Materialist" ist, muß man diesen Sinn notwendig schon in den „untersten Schichten" historischer Bewegung suchen, von der dann das übrige Geschehen abhängig ist. Eine solche Deutung liegt in der ökonomischen Geschichtsauffassung von Marx vor, die in der *Produktion* den „Unterbau" des gesamten geschichtlichen Seins (Gesellschaft, Staat, Recht, Ideologien im engeren Sinne) erblickt.

Daß auch Lenin den „Sinn" des Geschehens dieser Seinsschicht entnimmt, geht daraus hervor, daß er von „der objektiven Logik der wirtschaftlichen Evolution" spricht und den Sinn menschlichen Handelns darin erblickt, daß diesem Sinn gemäß vorgegangen wird. Stalin schließlich sieht die Stärke des Marxismus-Leninismus darin, daß er „die *Bedürfnisse der Entwicklung des materiellen Lebens der Gesellschaft* richtig zum Ausdruck bringt"[1]. Die Maßstäbe für den Wert der Theorie wie der Praxis sind also „die Bedürfnisse der Entwicklung des materiellen Lebens der Gesellschaft", mit anderen Worten – der im-

[1] Stalin, Über dialektischen und historischen Materialismus (s. o. S. 187, Anm. 1), S. 22.

manente Sinn des sozialökonomischen Expansionsdranges. Daß diese Bedürfnisse ihrerseits wieder höchst eigenmächtig von den politischen Machthabern (nämlich nach machtpolitischen Gesichtspunkten usw.) *interpretiert* werden, steht auf einem anderen Blatt. Die „Bedürfnisse der Entwicklung des materiellen Lebens der Gesellschaft" stehen also genau an der Stelle, an der bei Hegel der Weltgeist und seine Forderung des Tages, sein jeweils aktuelles Prinzip stand. Ganz wie er setzen sich auch diese „Bedürfnisse" nicht gradlinig durch, sondern müssen auf allerhand dialektischen Umwegen usw. sich geltend machen. Am Schema als solchem wird also nichts geändert. Sobald von einem philosophisch etwas anspruchsvolleren Vertreter des dialektischen Materialismus diese Verhältnisse dargestellt werden, taucht deshalb notwendig der Versuch auf, diesen „Unterbau", diese unabhängige Variable möglichst schon mit Vernunft und freiem Willen zu versehen oder jedenfalls irgendwie zu „vergeistigen", indem entweder gezeigt wird, daß ja in der Produktion sowohl die Produktionsweise (Maschinen usw.) wie auch die Produktionsverhältnisse (Art der Zusammenarbeit) enthalten, beide aber nicht ohne menschliches Planen denkbar seien, daß es sich also auch nicht um blinde Naturkräfte handele. Was aber behauptet wird, ist doch wohl, daß sich aus dem Zusammenspiel der bewußten Einzelaktionen der Menschen in der Produktion ein (von ihnen so nicht geplanter) *Gesamtsinn* ergibt (Hegelisch gesprochen: objektiver Geist), der nachträglich erkannt und zur Grundlage kollektiver Zukunftsplanung gemacht werden kann. *Wie* es aber zu einem solchen Sinn überhaupt kommen *kann,* warum und wieso das Ganze sinnvoll ist, das kann selbstverständlich der dialektische Materialismus nicht erklären.

Trotz der Aufrechterhaltung der „objektiven" Bedeutung der Kategorien von Hegels dialektischer Logik werden diese jedoch letztlich rein „instrumental" gefaßt. Was sich in der Logik Hegels entfaltet: ist nicht der Begriff, die Idee selbst, sondern nur die Formen menschlicher Erkenntnis (eine Einschränkung, die schon eher auf die Phänomenologie des Geistes zutreffen würde, wenngleich sie auch dort nicht adäquat wäre). So heißt es bei Hegel: „Die Substanz ist eine wesentliche Stufe im Entwicklungsprozeß der Idee"[1], wozu Lenin bemerkt: „lies eine wichtige Stufe im Entwicklungsprozeß der menschlichen *Erkenntnis* der Natur und der Materie"[2]. Die Dialektik Hegels wird daher von ihm ganz allgemein als „die Verallgemeinerung der Geschichte des Denkens"[3] bezeichnet.

[1] Hegel, Sämtliche Werke, Bd. VI, S. 309.
[2] Lenin, Nachlaß, S. 78. [3] Lenin, a. a. O. S. 247 f.

Immer, wenn sich Lenin jedoch mit der Dialektik als solcher näher befaßt, gerät er ganz in den Bann Hegelschen Denkens und erweist sich als tiefsinniger Interpret. Davon legt seine Auslegung der Hegelschen Bestimmung der Dialektik Zeugnis ab, die er auf S. 143–146 des Nachlaßbandes gibt, nur daß an solchen Stellen von „Materialismus" nicht mehr viel zu spüren ist, weil es eben in einem System „der Einheit der Gegensätze" (S. 145) überhaupt müßig ist, dem *Ganzen* den Namen eines dieser beiden Gegensätze zu geben.

Wir haben im Rahmen dieses Aufsatzes das Problem des Verhältnisses von Hegel und Lenin selbstverständlich nur höchst kursorisch behandelt. Eine tiefergehende Auseinandersetzung müßte namentlich bei einer gründlichen Marx-Interpretation einsetzen und die Dialektik einschließlich ihrer konkreten Anwendung auf Natur und Gesellschaft untersuchen. Eine Reihe von Punkten werden jedoch auch durch den folgenden Überblick über die „Ontologie des dialektischen Materialismus" noch klarer werden.

II. Einige Hauptthemen der Ontologie des dialektischen Materialismus

1. Die These von der Einheit der Welt

„Im Gegensatz zur Metaphysik" (sic!), schreibt Stalin, „betrachtet die Dialektik die Natur nicht als zufällige Anhäufung von Dingen . . ., sondern als *zusammenhängendes Ganzes*" [1]. Diese Einheit ist nach Auffassung des dialektischen Materialismus die Materie. Es gibt grundsätzlich nichts anderes als Materie und ihre Bewegung. „Die Welt ist die sich bewegende Materie." [2] Der Gegensatz von Materie (Sein) und Bewußtsein ist daher auch nur ein relativer [3] und schließt die Identität der beiden Pole nicht aus [4]. Das Verhältnis des Denkens zur Materie wird aber nicht mehr wie bei den Vulgärmaterialisten (Vogt, Moleschott usw.) als ein kausalmechanisches Hervorgehen verstanden (Denken ist ein „Sekret des Gehirns"), sondern Empfinden (wie Denken) ist „eine der Eigenschaften der sich bewegenden Materie" [5] oder ein „*innerer Zustand* der Materie" [6] – eine Umkehrung des Leibnizschen Satzes, wonach die Materie nur ein innerer Zustand der

[1] Stalin, Über dialektischen und hist. Materialismus, S. 5.
[2] Lenin, Materialismus u. Empiriokritizismus, S. 137.
[3] Lenin, a. a. O. S. 137. [4] Lenin, a. a. O. S. 149. [5] Lenin, a. a. O. S. 37.
[6] Pelchanow, zit. bei Lenin, a. a. O. S. 80.

(vorstellenden bzw. denkenden und strebenden) Monade ist. Bei aller Verschiedenheit aber stimmen die Äußerungen doch darin überein, daß sie neben der Materie kein zweites Prinzip anerkennen, sondern das Bewußtsein in irgendeiner Form der Materie unterordnen. Mitin, einer der bekanntesten sowjetischen Philosophen, schreibt: „Was in sich objektiv ist, kann für Gehirn-Wesen zugleich psychischer Akt werden, dieser Prozeß geht wohl mit physiologischen Prozessen einher, ist jedoch mit ihnen nicht identisch."[1] Noch weiter geht ein Deborin-Anhänger Byschowskij, der meint, Physisches und Psychisches seien nur zwei Seiten eines und desselben Prozesses, und gelegentlich bezeichnet Mitin *Ausdehnung und Bewußtsein als zwei Eigenschaften der einen Materie,* so daß sich dieser materialistische Monismus von dem Spinozistischen nur noch durch die Terminologie unterscheidet.

2. Materie und Bewegung – sprunghafte Evolution

Für Lenin ist die Materie von der Bewegung nicht zu trennen, ebensowenig wie diese von jener. Wird die Materie von der Bewegung losgelöst, so kommt man zu einem starren, „metaphysischen" Materialismus. Denn ein derartiges System kann ohne einen äußeren Anstoß, ohne primus motor (also ohne Gott!) nicht funktionieren. Es kommt daher alles darauf an, die Materie als „Selbstbewegung" zu begreifen. Lenin unterstreicht daher auch zustimmend Hegels Satz: „Die Methode ist das Bewußtsein über die Form der inneren Selbstbewegung des Inhalts." Damit ist freilich wieder die Grenze des Materialismus überschritten.

Ebenfalls im Anschluß an Hegel untersucht Lenin das Wesen dieser Bewegung. „Indem Hegel Kant . . . zergliedert, kommt er zu dem Ergebnis, daß Kant einfach in den Schlußfolgerungen das wiederholt, was er in den Voraussetzungen gesagt hat, und daß er namentlich wiederholt, daß es eine Kategorie der Kontinuität und eine Kategorie der Diskretion gebe. Daraus folgt nur, ‚daß keine dieser Bestimmungen, allein genommen, Wahrheit hat, sondern nur ihre Einheit. Dies ist die wahrhafte dialektische Betrachtung derselben, sowie das wahrhafte Resultat'."[2] Bewegung und Entwicklung kann man entweder als „Zunahme und Abnahme" auffassen, wodurch man aber eigentlich nichts erklärt und vor allem nicht die Entstehung neuer Qualitäten begreifen kann, oder als sprunghaftes Umschlagen. Hegel hat sich in der Logik

[1] Zit. bei Wetter, a. a. O. S. 337.
[2] Hegel, Logik I, ed. Lasson S. 191, Lenin, Nachlaß, S. 33.

mehrfach zu dieser sprunghaften Evolution geäußert. „Es gibt keinen Sprung in der Natur, wird (von den mechanistischen Naturforschern I. F.) gesagt; und die gewöhnliche Vorstellung, wenn sie ein Entstehen oder Vergehen begreifen soll, meint . . . es damit begriffen zu haben, daß sie es als ein allmähliches Hervorgehen oder Verschwinden vorstellt. Es hat sich aber gezeigt, daß die Veränderungen des Seins überhaupt nicht das Übergehen einer Größe in eine andere Größe, sondern Übergang vom Qualitativen in das Quantitative und umgekehrt sind, ein Anderswerden, das ein Abbrechen des Allmählichen und ein qualitativ Anderes gegen das vorhergehende Dasein ist.“[1] Schon Hegel führt hier ein Beispiel aus der Natur an: Wasser, das bei Erreichung des Gefrierpunktes noch vollkommen flüssig ist, wird durch eine kleine Erschütterung plötzlich zu Eis. Es findet kein allmählicher Übergang, kein Zwischenzustand statt, sondern sprungartig geht die eine Qualität in die andere über, nachdem zuvor nur geringfügige quantitative Änderungen eingetreten sind[2]. Der Nachdruck, mit dem der dialektische Materialismus gerade auf diesem Prinzip besteht, wird verständlich, wenn wir an die Anwendung dieses „Gesetzes“ auf die gesellschaftliche Wirklichkeit denken. Bei Mitin heißt es z. B.: „Die feudale Produktionsweise (d. h. die Produktionsverhältnisse) beschränkte die Quantität der Produktion, aus dieser immer drückender werdenden Beschränkung der Quantität ging in der bürgerlichen Revolution eine neue Qualität hervor, die qualitativ vom Feudalismus unterschiedenen Produktionsverhältnisse des Kapitalismus . . .“[3].

3. Die innere Widersprüchlichkeit als Ursache der Bewegung

Mit der Auffassung Lenins von der inneren Widersprüchlichkeit als Ursprung der Selbstbewegung kommen wir an den zentralen Punkt nicht nur der materialistischen, sondern auch der Hegelschen Dialektik. „Identität der Gegensätze (vielleicht besser deren Einheit) bedeutet Anerkennung (Aufdeckung) widersprechender einander ausschließender, gegensätzlicher Tendenzen in allen Erscheinungen und Vorgängen der Natur (Geist und Gesellschaft inbegriffen [sic!]). Bedingung der Erkenntnis aller Vorgänge in der Welt in ihrer Selbstbewegung, in ihrer spontanen Entwicklung, in ihrem lebendigen Sein ist die Erkenntnis derselben als Einheit von Gegensätzen. *Entwicklung*

[1] Hegel, Logik I, S. 383, Lenin, Nachlaß, S. 41.
[2] Lenin, a. a. O. S. 193. [3] Wetter, a. a. O. S. 285.

ist *Kampf der Gegensätze*“ [1]. Allein diese Auffassung liefert nach Lenin „den Schlüssel zum Verständnis der Sprünge“, der „Unterbrechung der Kontinuität“, der „Verwandlung in das Gegenteil“, der Vernichtung des Alten und der Entstehung des Neuen [2]. Dieser vorwärtstreibende Gegensatz war bei Hegel der von „an sich“ und „für sich“, der des (göttlichen) Begriffs und des unvollkommenen Daseins. Dadurch, daß bei Hegel von Anfang an die Entelechie „an sich“ schon da ist, liegt auch Sinn und Richtung der Evolution eindeutig fest und ist garantiert. Eine ähnliche Sinngarantie kann es in einem materialistischen System nicht geben, es sei denn, man verleihe der Materie selbst die Fähigkeiten, die Hegel dem (göttlichen) Begriff bzw. der Idee verliehen hat. Erst unlängst hat daher S. K. Sakensa mit Recht darauf hingewiesen, daß – wenigstens letztlich – die „Materie“ der dialektischen Materialisten, die Idee (bzw. der Weltgeist) Hegels und das Absolute im Samkara im wesentlichen übereinstimmen (cf. Philosophy and Phenomenological Research). Der französische Jesuit Gaston Fessard hat nachgewiesen, daß diese „Vergöttlichung“ der Materie (bzw. der Natur) schon in den philosophischen Schriften des jungen Marx implizit vorgenommen wird [3].

4. Möglichkeit und „wahre“ Wirklichkeit

Auch die Auffassung der Kategorie der Wirklichkeit durch die dialektischen Materialisten ist derjenigen Hegels verwandt. Wirklichkeit ist nicht bloße Existenz, sondern *„etwas tieferes als das Sein der einzelnen Dinge* . . . Die Kategorie der Wirklichkeit umfaßt bereits einen Inhalt, der den integralen Zusammenhang aller inneren und äußeren Momente, der objektive Realität ausdrückt, die Korrelation aller ihrer Seiten“ [4]. „Die Kategorie der Wirklichkeit spiegelt die objektive Welt als einen notwendigen und innerlich bedingten, regelmäßigen Prozeß wider.“ [4] Wenn für Hegel nur das „wirklich“ war, was Ver-wirklichung einer Idee (und damit vernünftig) genannt werden konnte, so ist hier nur das wahrhaft „wirklich“, was „mit innerer Notwendigkeit aus dem Evolutionsprozeß der Welt hervorgeht und dessen Gesetzmäßigkeit entspricht“ [4].

Hegels berühmter Satz aus der Rechtsphilosophie: „Was vernünf-

[1] Lenin, a. a. O. S. 285. [2] Lenin, a. a. O. S. 286.

[3] Vgl. Gaston Fessard, France prends garde de perdre ta liberté, 2. Auflage Paris 1946, besonders „La cause de l'illusion marxiste: les divers sens du mot ‚Nature‘“ S. 139 ff. Vgl. auch mein Referat „Der Marxismus im Spiegel der frz. Philosophie“, in: „Marxismusstudien“, Tübingen, 1953.

[4] Tscheglow in Bolschaja Sowjetskaja Enziklopedija, Bd. XXII sp. 192, zit. nach Wetter, a. a. O. S. 329.

tig ist, das ist wirklich und was wirklich ist, das ist vernünftig", wurde zwar von der Hegelschen „Rechten" zur Verklärung der bestehenden Zustände verwandt, ursprünglich hat dieses Prinzip jedoch schon bei Hegel eine durchaus revolutionäre Bedeutung[1]. Auch für den dialektischen Materialisten kann „eine Idee, wenn sie . . . zur Zeit der herrschenden Ordnung widerspricht, dennoch „wirklich" sein, wenn sie eine noch nicht verwirklichte aber unvermeidliche Tendenz der geschichtlichen Entwicklung zum Ausdruck bringt. Und umgekehrt ist die bestehende Ordnung dann unwirklich, ohne Existenzberechtigung, wenn sie nicht vernünftig ist, d. h. wenn sie nicht einer Idee entspricht"[2]. An die Stelle der „Vernünftigkeit" Hegels setzen die sowjetischen Marxisten die „geschichtliche Notwendigkeit": „Alles was vernünftig ist, oder – um die Sprache des Materialismus zu reden, – alles, was historisch notwendig ist, muß Wirklichkeit werden", sagt Mitin[2]. Die Folgerung hieraus ist, daß alle bloß existierenden gesellschaftlichen Institutionen, die keine historische Notwendigkeit mehr darstellen, früher oder später den historisch notwendigen Formen weichen müssen. Eine positivistische Deutung dieser „Notwendigkeit" muß geradewegs zum Geschichtsfatalismus führen, eine Auffassung, der zahlreiche marxistische Richtungen, u. a. die Menschewisten, gefolgt sind und die Stammler irrigerweise mit dem Marxismus selbst identifiziert. Diese Mißdeutung soll durch Herausarbeitung der Kategorie der „Möglichkeit" (potentia) ausgeschlossen werden. Stalin wirft den Mechanizisten (Bucharin, Pawlow, Akselrod u. a.) vor, sie identifizierten die historische Möglichkeit (der Entwicklung zum Sozialismus und Kommunismus) mit der Wirklichkeit. Dagegen gelte es, diese beiden Kategorien scharf zu unterscheiden und zu beachten, daß zur Überführung der Möglichkeit in Wirklichkeit eine ganze Reihe von Bedingungen erfüllt sein müßten. Unter diesen Bedingungen steht – nach Stalin – die „Einhaltung der Parteilinie an erster Stelle" (also ideologische Disziplin), vor allem müsse man die Lehre vom Selbstlauf[3] ablehnen und eine energische Offensive gegen die kapitalistischen Restelemente in Stadt und Land unternehmen[4].

[1] Vgl. hierzu besonders Herbert Marcuse, Reason and Revolution, Hegel and the rise social theory. London, New York, Toronto 1941, das eine etwas einseitige Interpretation des revolutionären Aspekts von Hegels Vernunftbegriff gibt.

[2] Wetter, a. a. O. S. 330.

[3] Selbstlauf (russ. Smotek) nannte man die Lehre der Mechanizisten, derzufolge aus der Revolutionierung der industriellen Produktion automatisch, ohne weiteres planendes Eingreifen des Sowjetstaates, der Sozialismus und Kommunismus hervorgehen wird.

[4] Stalin, Bericht auf dem 16. Parteikongreß, abgedruckt in „Woprosy Leninisma" (Fragen des Leninismus), russ. 9. Auflage S. 548 f.

Man sieht, wie eng hier immer die scheinbar abstraktesten philosophischen Thesen mit der politischen Praxis in Verbindung stehen, ein Zusammenhang, der ja bekanntlich keineswegs zufällig ist, sondern schon von Marx selbst ausdrücklich gefordert wird. Freilich wird man sich fragen, inwieweit bei jeder theoretischen Argumentation nicht eine taktische Absicht eigentlich „gemeint" ist, mit anderen Worten, ob es Stalin bei der Verteidigung seiner „Generallinie" gegen rechte und linke „Abweicher" um die Sache des Kommunismus und seine Philosophie oder nur um die Beseitigung lästiger Konkurrenten ging. Die „Rechtfertigung" erfolgt im Sinne des historischen Materialismus letztlich immer wieder durch den *Erfolg*. Da sich Stalin als politischer Führer durchgesetzt hat, ist damit auch seine „philosophische Linie" die allein „richtige" und „echte". Damit aber empfängt der Satz von der Identität von Vernunft und Wirklichkeit doch wieder einen reaktionären Sinn. Die Vernunft wird durch Erfolg bewiesen.

Nach dieser Abschweifung nehmen wir unseren Faden wieder auf. Der Möglichkeitsbegriff wird bei Mitin noch weiter verfeinert, wobei wiederum interessante Anklänge an klassische metaphysische Systeme auffallen. Nach Mitin muß man nämlich zwischen zwei Möglichkeitsbegriffen unterscheiden – einmal gibt es die „formale Möglichkeit", zum anderen „reale Möglichkeit". Abstrakt oder logisch möglich ist alles, was keinen Widerspruch in sich einschließt. Aber zur Wirklichkeit werden kann nicht jede logische Möglichkeit, sondern allein die „reale Möglichkeit", „die ihre objektiven und notwendigen Wurzeln im Wesen der sich entwickelnden Wirklichkeit hat" [1]. Diese Möglichkeit ist nicht nur etwas Denkbares, sondern auch etwas „objektiv Existierendes" und besteht in einer „Reihe von Bedingungen, die in der objektiven Welt selbst vorhanden sind" [2]. Zur Verwandlung von (bloßer) Möglichkeit in Wirklichkeit sind demnach zwei Bedingungen erforderlich:

1. Das Vorhandensein von „Bedingungen, objektiven Tendenzen usw., die die Verwirklichung der Möglichkeit begünstigen" und
2. „die Aktivität der Menschen, die auf die Verwirklichung dieser Möglichkeit gerichtet ist" [2].

Lenin spricht in diesem Zusammenhang von einem „bewußten und aktiven Eingreifen der Menschen", wohl um den umstrittenen Aus-

[1] Vgl. hiermit Leibniz' Auffassung von der Widerspruchsfreiheit als Kriterium der (bloß möglichen) abstrakten Wesenheiten, während die Wirklichkeit (auch der Wesenheiten, sofern sie „reale" sind) des principe de raison suffissante zu ihrer Begründung bedarf und letztlich ihre Wurzel in Gottes Schöpferwillen (hier: im Wesen der sich entwickelnden Wirklichkeit) hat.

[2] Mitin, zit. bei Wetter, a. a. O. S. 332.

druck „frei" zu vermeiden. Letztlich kommt er jedoch um die Voraussetzung eines „freien Willens" nicht herum, weil ja sonst schon jede Propaganda (die geneigt macht, ohne naturnotwendig zu zwingen) die Fähigkeit zu freier Entscheidung voraussetzt, um die sie wirbt.

Ich bin mir der Lückenhaftigkeit meiner Ausführungen durchaus bewußt. Aus dem weiten Gebiet des dialektischen Materialismus konnte nur ein kleiner Ausschnitt gezeigt werden und auch hier wurde mehr andeutend verfahren. Vielleicht aber ist so viel sichtbar geworden, daß es sich bei der heutigen sowjetischen Philosophie, die sich selbst „die *Weltanschauung* der marxistisch-leninistischen Partei" nennt, um ein komplettes metaphysisches System handelt, das dogmatisch verfestigt und angeblich exakt wissenschaftlich fundiert, in Wahrheit jedoch ein Machtinstrument der führenden Schicht darstellt, das ursprünglich dazu bestimmt war, die Kampfgemeinschaft der russischen Intellektuellen zu festigen, und heute dazu dient, den Völkern im sowjetischen Machtbereich und darüber hinaus den Kommunisten in aller Welt eine „unerschütterliche Glaubengrundlage" zu geben. Nicht ganz zu Unrecht hat Gustav Wetter den dialektischen Materialismus einen „Katholizismus mit umgekehrten Vorzeichen" genannt.

Literatur

I. Darstellungen der Philosophie in der Sowjetunion:

1. Gustavo A. Wetter S. J., Il materialismo dialettico sovietico. Turin 1948; jetzt auch deutsch: Gustav Wetter, Der dialektische Materialismus. Seine Geschichte und sein System. Freiburg 1952 (erweiterte und verbesserte Ausgabe).
2. I. M. Bochenski (O. P.), Der sowjetrussische dialektische Materialismus (Diamat). Bern 1950.
3. W. Theimer, Der Marxismus. Bern 1950. (In der Darstellung weniger sorgfältig als 1. und 2., Einzelheiten sind falsch.)

II. Quellen zur Philosophie in der Sowjetunion:

1. Friedrich Engels, Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft. 1. Auflage, Leipzig 1878, jetzt Berlin 1947.
2. Friedrich Engels, Dialektik der Natur. 1. Auflage, Moskau 1935.
3. Friedrich Engels, Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klass. deutschen Philosophie. 1. Auflage 1888.
   Die eigentlich philosophischen Schriften des jungen Marx werden dagegen nur sehr zögernd der Öffentlichkeit übergeben. Neuerdings ist jedoch die „Deutsche Ideologie" und „Die Heilige Familie" in einer großen Auflage erschienen (Berlin 1953).
4. Lenin, Materialismus und Empiriokritizismus. 1909. 2. Auflage 1920.
5. Lenin, Aus dem philosophischen Nachlaß, Exzerpte und Randglossen. Russ. und deutsch Moskau u. Berlin 1932, 2. Auflage Berlin 1950.

6. Lenin, Ausgewählte Werke. 2 Bde., Moskau 1946.
7. N. I. Bucharin, Theorie des historischen Materialismus. Moskau 1921, dt. Hamburg 1922 (gehört zu den heute verurteilten Mechanizisten).
8. Deborin, Marx und Hegel. (russ.) 1923–1924.
–, Lenin als Denker. (russ.) 1924.
–, Philosophie und Marxismus. (russ.) 1926.
–, Dialektik und Naturwissenschaft. (russ.) 1930.
–, Lenin und die neueste Physik. (russ.) 1930.
(Der bedeutendste Vertreter der hegelianisierenden „Linken" in der Sowjetunion. Gewisse Verwandtschaft mit ihm hat das Buch „Geschichte und Klassenbewußtsein" (Berlin 1923) von Georg Lukacs sowie Karl Korsch, Marxismus und Philosophie. Leipzig 2. Aufl. 1930.)
9. Stalin, Über dialektischen und historischen Materialismus. Berlin 1946.
10. J. W. Stalin, Fragen des Leninismus, 11. Auflage, Moskau 1939, deutsch Moskau 1947.
11. J. W. Stalin, Der Marxismus und die Frage der Sprachwissenschaft. Berlin 1951.
12. J. W. Stalin, Wirtschaftsprobleme des Sozialismus in der UdSSR. Moskau 1952.
13. M. M. Rosental, Materialistische und idealistische Weltanschauung. Moskau 1945, dt. Berlin 1947 (Vortrag).
14. A. A. Shdanow, Kritische Bemerkungen zu dem Buch G. F. Alexandrows, Geschichte der westeuropäischen Philosophie. Sonderdruck aus „Voprosy Philosophii" 1947, Heft 1; deutsch, Berlin 1950.

Gottes armer Mensch

Die religiöse Frage im dichterischen Werk von Thomas Mann

Von Ernst Steinbach[1]

Jedes bedeutende Werk der Dichtung enthält die religiöse Frage in sich. Wie sollten auch sonst die Bilder von Welt und Leben, die es bietet, *tief* sein in dem Sinne, daß sie mit Wirklichkeit gesättigt sind, genauer gesagt, daß sie uns neue und tiefere Aspekte des Wirklichen vermitteln, gleichsam eine neue Lebenslandschaft aufschließen, die von nun an *gültig* ist, in der man sich bewegen kann, die *wirkt* und in eben diesem Sinne *wirklich* ist – ich sage: wie sollte das alles möglich sein, wenn nicht in der Seele des Dichters Entscheidungen vor sich gegangen wären hinsichtlich dessen, was letzter Hand als wirklich und daher als verbindlich zu gelten habe, ja wenn nicht die große dichterische Hervorbringung im Grunde recht eigentlich diese Ent-

[1] Vorgetragen im Rahmen der Aula-Vorträge der Universität Tübingen am 1. Juli 1953.

scheidung selber *wäre,* das Verantworten und Bewähren einer tiefen Wirklichkeitsschau am gegebenen Stoffe, den sie, wenn der Versuch gelingt, wie ein Ferment aufschließt, zum Leben und Leuchten bringt? Aus diesem Grunde wird es auch immer möglich und angebracht sein, es wird sich im Zweifelsfalle auch immer lohnen, daß man die religiöse Frage in einem solchen Werk der Dichtung freilegt. Dieses Unternehmen kann sogar besonders reizvoll sein, wenn die religiöse Frage in der betreffenden Dichtung gar nicht explizit gestellt ist, oder nur in geringem Maße explizit, so wie es beispielsweise in dem dichterischen Werk Gottfried Kellers oder Paul Ernsts oder – um den extremen Fall einer nur implizit vorliegenden „theologischen" Äußerung zu erwähnen – wie es im dichterischen Werk von Josef Conrad der Fall ist.

Bei Thomas Mann liegen die Dinge in dieser Hinsicht anders. Mindestens zwei der großen Dichtungen innerhalb des Gesamtwerkes – mindestens zwei sage ich, weil es bei den Josefsromanen und der Mosenovelle zunächst zweifelhaft erscheinen könnte, ob sie hier einzuordnen seien – haben die religiöse Frage unmittelbar zum Gegenstand, sie enthalten sie nicht nur in Nebensätzen, lassen sie nicht nur durchspüren als einen mitschwingenden Akzent, sondern sind durch und durch theologisch, sogar hochtheologisch, unmittelbar hervorgetrieben aus der Leidenschaft der religiösen Frage, aus der Sorge um das letzte Wirkliche. Ich meine den großen Roman von Doktor Faustus[1] und die Geschichte vom „Erwählten"[2]. Beide Werke gehen auf alte Legendenstoffe zurück, in charakteristisch unterschiedener Weise übrigens, wie wir gleich sehen werden, und das Merkwürdige ist nun, daß in ihnen zugleich die beiden großen Traditionsströme sichtbar werden, durch welche bei uns das Christentum im Großen und Ganzen repräsentiert ist: römisch-katholische Tradition im „Erwählten", reformatorische Tradition im „Doktor Faustus".

Den Faustus könnte man mit guten Gründen eine protestantische Legende nennen – über das Fragwürdige einer solchen summarischen Ortsbestimmung bin ich mir im Klaren –; denn die alte Faustsage gibt hier gleichsam nur das Modell ab, nach welchem die Ereignisse in der Geschichte ablaufen, das sie von innen dirigiert, während die

[1] Doktor Faustus, Das Leben des deutschen Tonsetzers Adrian Leverkühn erzählt von einem Freunde. Berlin und Frankfurt 1949. Die erste Auflage erschien 1949 in Stockholm. Im folgenden werden Ausgaben und Auflagen der einzelnen Werke, nach denen zitiert wird, da es sich um unveränderte Texte handelt, in der Regel nur durch die Jahreszahl und den Erscheinungsort kenntlich gemacht.

[2] Der Erwählte, Roman, Frankfurt 1951.

Geschichte selbst (der Bericht vom Schicksal des genialen Komponisten Adrian Leverkühn) in ihrer äußeren Erscheinung schlecht und recht ein Stück moderner Seelen- und Gesellschaftsgeschichte ist, vom höchsten Range freilich, so daß der Dichter selbst das Werk mit Fug und Recht ein Geheimwerk und eine Lebensbeichte genannt hat. Protestantisch ist vor allem die Grundhaltung der Dichtung, ihre Atmosphäre, die so sehr weltlich und diesseitig ist. Die Folge davon ist, daß die jenseitigen Mächte, um die es sich freilich immer handelt und sogar ausschließlich handelt, eben nur im Gewande ihrer diesseitigen Wirkung erkannt werden können, so wie andrerseits die Stellungnahme zu ihnen nur in der Form bestimmter Weltbeziehungen möglich ist, die von den handelnden Personen eingegangen werden. Ethisch und aktuell wirkt das Ganze, deshalb ist hier auch die Anlage breit, die Handlung verwickelt und gestaltenreich. Im „Erwählten" dagegen gibt es keine Spannung zwischen dem Inhalt der Dichtung und ihrer Form. Die alte Legende des Hartmann von Aue wird von dem modernen Dichter nur nacherzählt, dabei freilich auch nachgedichtet, aber nun eben so, daß die ursprüngliche Form der Legende völlig erhalten bleibt. Hier geht es nicht um Ethik, sondern, wenn man so will, um Metaphysik. Das große Drama zwischen Gott und Mensch oder zwischen Gott und dem Teufel, welche beide sich um den Menschen streiten, das Geheimnis der jenseitigen Erwählung, der Schuld und Vergebung wird unmittelbar sichtbar. Die Darstellung kann deshalb hier viel konzentrierter sein, die Szenerie ist knapp, zeitlos, voll tiefen Symbolgehaltes, dem Geist des Kultus verwandt, wie denn schließlich die Handlung am Ende auch ausmündet in den höchsten und stärksten Vollzug des Kultus im Vorgang der Beichte und Absolution. Man kann mit guten Gründen den „Erwählten" eine katholische Legende nennen, eine Legende im katholischen Stil.

Wenn wir uns so ausdrücken, dürfen wir freilich in keinem Augenblick vergessen, daß wir es hier ja mit Werken der Dichtkunst zu tun haben, mit individuellen Lebensgestalten also, die der schöpferischen Einbildungskraft entsprungen sind und deshalb zwar unter dem strengen Gesetz der Lebensrichtigkeit stehen, dem Gesetz einer, wenn man so will, anschaulichen Tiefe und Wahrheit, nicht dagegen unter dem Gesetz abstrakter und möglichst zeitlos gültiger Übereinstimmung mit irgendwelchen theoretischen Normen, wie wir sie von der Lehre verlangen. Eine Dichtung kann zwar lehrreich sein, aber ein Lehrbuch soll sie doch darum ganz und gar nicht sein, auch kein Lehrbuch der Dogmatik. Die Dichtung steht unter einem andern Gesetz als die Lehre, übrigens auch als die Predigt; es wäre sinnlos, wollte

man einer Dichtung den Nachweis der Orthodoxie abfordern. Orthodox gemeinte Dichtungen, die in der Form der Dichtung insgeheim belehren wollen, sind in der Regel langweilig, weil sie auf einer Stilverwechslung beruhen, die Funktion der Lehre, welche viele einzelne in einer übergeordneten Form verbinden soll, verwechseln mit dem individuellen Bekenntnis. Weil das Dichtwerk aber individuelles Bekenntnis ist, hat es vor allem Anteil an der Biographie seines Dichters, es hat grundsätzlich die Lizenz der Entwicklung und des Widerspruchs, welche beide zwar die Gestalt der Lehre auch bestimmen, aber dort zu unserm Leidwesen als „ein Erdenrest, zu tragen peinlich". Vom Lebenswerk eines Dichters erwarten wir zwar, daß es eine Einheit sei, weil wir nämlich diese Erwartung – und zwar in anspruchsvollster Form – dem Dichter selbst entgegenbringen. Aber nur eine lebendige Einheit kann es sein, mit dem Geruch des lebendigen Fleisches und dieser seltsamen beglückenden Dialektik, daß alles Einzelne nur Bruchstück ist einer großen Konfession. Nur so kann man an ein dichterisches Werk herantreten (immer vorausgesetzt, daß wir ein wirkliches Dichtwerk vor uns haben und nicht das Schablonenwesen eines öden Kopfes), daß wir den Widerspruch in der Einheit, die Einheit im Widerspruche zu vernehmen bemüht sind. „Und sollte sichs nicht widersprechen?" hat Goethe gefragt.

Daraus ergibt sich in unserem Falle, daß wir möglichst wenig par distance *über* das dichterische Werk Thomas Manns reden wollen, möglichst wenig das zarte Geschöpf aus der ihm angemessenen Umgebung herauslösen, möglichst viel dagegen es sprechen lassen für sich selbst. So wie sie *erlitten* wird, als ein lebendiger Prozeß, sollte die religiöse Frage in dem Werk sichtbar werden. Nur indem wir uns hineinverwickeln lassen in den Prozeß, können wir darin Stellung nehmen. Ich möchte deshalb zunächst einmal ganz einfach versuchen, aus der Handlung des Doktor Faustus herauszuheben, was mir für unseren Zweck als wesentlich erscheint, auf eigene Rechnung und Gefahr sozusagen, aber mit der Absicht und in der Hoffnung, es möge das so Vorgetragene sich vor Ihrem kritischen Urteil von selbst zu einer Einheit zusammenfügen, von der auf jeden Fall zu sagen wäre, daß sie den Absichten des Dichters nicht widerspricht (wie es leider oftmals geschieht, wenn die Kritik dem Dichtwerk mit grobem und unzulässigem Vorurteil von vornherein entgegentritt). Von der poetischen Schönheit des Werkes, vom Rang der Künstlerschaft, die an ihm sichtbar wird, von der Freiheit des Kunstverstandes, der es durchwaltet und uns das beglückende Gefühl verleiht, als führe uns ein mächtiger Zauberer an der Hand, dem innerhalb seines Zaubergartens

nichts unmöglich ist – von dieser faszinierenden Schönheit des *großen* Kunstwerks kann eine Darstellung, wie sie uns hier obliegt, ohnehin keinen Begriff geben. Dies ist aber kein Nachteil, denn die Darstellung soll ja das Kunstwerk nicht ersetzen – sie wäre sehr anmaßend, wenn sie mehr versuchen wollte als interpretierend in das Werk selbst hineinzuführen, den Appetit und die Neugier des Hörers zu erwecken, die der Dichter (hat sich der Hörer erst einmal in die Dichtung hineingetraut) tausendmal besser zu befriedigen vermag, als es der besten Darstellung je möglich wäre.

Im „Doktor Faustus" wird berichtet, wie ein Mensch einen Pakt mit dem Teufel eingeht und nun in alle Wege erfahren muß, was das bedeutet. Er bekommt, wonach es ihn „mit Leib, Seele und Geist so gar verzweifelt verlangte", nämlich „geniale Zeit, hochtragende Zeit", ein gewaltiges Überströmen der schöpferischen Kräfte. Aber die Sache ist eben des Teufels, und so erfährt der Held vor allem, daß es die Hölle gibt, und was es sagen will, wenn einer in die Hölle muß: „da wird sein Heulen und Zähneklappern".

Das Verstörende an diesen Begebenheiten ist, daß sie sich so dicht vor unseren Augen abspielen. Hier und heute nämlich, auf offener Landstraße und gleichsam unter den Augen der Polizei geschieht es, daß einer vom Teufel geholt wird. Wohlgemerkt: einer von uns ist der Held, ein Genosse unseres Raumes und unserer Zeit und durchaus keine legendarische Figur, deren Geschicke sich ja wohl aus behaglichem Abstand betrachten ließen wie etwas, das unsere Wirklichkeit doch im Grunde nicht berührt. Man kann unmöglich von diesen Ereignissen zur Tagesordnung übergehen; denn das Erschütternde ist ja gerade, daß sie sich *innerhalb* der Tagesordnung ereignen, sich durchsetzen genau in den Formen, die dort üblich sind, so daß in ihnen gleichsam die Tagesordnung selbst wurmstichig wird. Wie also steht es mit der Tagesordnung selbst? Ein fahles Licht aus jenseitigen Bereichen strahlt plötzlich über unser Handeln und Wandeln hin, das uns so wissenschaftlich verständlich und vor allem: so wohl beherrschbar erschien. Das Nahe und Vertraute wird plötzlich unheimlich, tief und fremd, weil sich ein unbegreiflich Fernes darin *meldet*. Vor dieses Ferne (weil es das Eigentliche ist) will uns die Dichtung so hinstellen, daß wir ihm nicht auszuweichen vermögen.

Es liegt auf der Hand, daß dieses Ziel nur durch eine ungewöhnliche Kunst der Komposition erreicht werden kann: Thomas Mann beherrscht diese Kunst. Auf eine sublime, fast möchte man sagen, raffinierte Weise läßt er die Handlung *gleichzeitig* auf drei verschiedenen Ebenen ablaufen, wobei aber – eben das ist die Kunst der Dar-

stellung – die innere Einheit der drei Ebenen in jedem Augenblick spürbar wird, so daß wir merken: es ist ja eine und dieselbe komplexe Wirklichkeit, die in den verschiedenen Ebenen erscheint und die von uns nur dann vollständig angeschaut wird, wenn wir die verschiedenen Ebenen immer miteinander im Auge behalten. Sie ergänzen sich und verweisen aufeinander; sie legen sich aber auch gegenseitig aus, stützen einander und garantieren sich gegenseitig den Wirklichkeitsgehalt, die Tiefe und Notwendigkeit; man könnte ihr Zusammengehören und -wirken vielleicht am ehesten mit dem Verhältnis der Schichten in einem Mehrfarbendruck vergleichen.

Die unterste Ebene scheint uns am nächsten vertraut: es ist die Ebene der sichtbaren Dinge, die sich dem Verstand in der lückenlosen Kette von Ursache und Wirkung präsentieren. Das entscheidende Glied dieser Kette, das in unserem Falle deutlich sichtbar wird, ist eine spezifische Infektion, die sich der Held in jungen Jahren zugezogen hat und die sich nun nach dem ihr einwohnenden Gesetz durchaus „normal" entwickelt, das Individuelle des „Falles" natürlich eingerechnet. So unerhört die Sensationen der Krankheit für das Erlebnis des Kranken selbst auch sein mögen, sowohl was die rauschhafte Übersteigerung seiner Antriebe und Fähigkeiten anlangt, wie auf der anderen Seite die höllische Qual, der er unterworfen wird – der Dichter hat für seine Darstellung die Krankheitsgeschichte Nietzsches sehr genau studiert –, für die wissenschaftliche Betrachtung ist dabei durchaus nichts Unerhörtes; wir bewegen uns vielmehr im recht wohlbekannten Gebiet eines bestimmten „Krankheitsbildes", einer Krankheitsgeschichte, in der gewissermaßen die Krankheit selbst das Subjekt ist, eingeschlossen natürlich die Variationsbreite der individuellen „Fälle".

So streng geht es im Bereich des Kausalgesetzes zu; so geschlossen erscheint die Welt, in der es gilt, daß man die Meinung wohl verstehen kann, als sei diese Welt die einzig wirkliche, als sei die kausale Betrachtung die einzig stichhaltige, aus der somit alle Erscheinungen verstanden werden müssen, in der sich dann aber freilich auch die „Welträtsel" lösten. Eine ganze Zeitgenossenschaft fand diese Auffassung wundervoll; festhalten läßt sie sich dennoch nicht; wer sie festzuhalten versucht, erhält nicht nur ein einseitiges, sondern in dieser Einseitigkeit grundfalsches Bild der Wirklichkeit.

Folgende Beobachtung erzwingt in unserem Falle den Übergang auf eine andere, nun eine höhere Ebene: Es besteht eine seltsame, aber gar nicht abzuleugnende Entsprechung zwischen den scheinbar so zufälligen, durchaus äußerlich bedingten Ereignissen und Begeg-

nungen, die, indem sie ihre Wirkung entfalten, über das Leben des Helden bestimmen, einerseits, seinem eigenen und zwar tief innerlich entworfenen *Lebensplan* andererseits. Die Vermutung drängt sich auf, daß er nach diesen Ereignissen und Begegnungen mitsamt den unvermeidlichen Folgen ja *getrachtet,* daß er sie zum Teil ausgewählt, zum Teil auch provoziert habe, eben *weil* sie zu dem Lebensplan gehörten, der sich ohne ihr Dazutun nicht hätte erfüllen können. Wohlgemerkt: die Meinung ist nicht, daß es *neben* dem kausalen Bereich (in einer Art von Indianerreservation gleichsam) noch einen oder den andern Winkel gäbe, in dem allenfalls von Freiheit und Verantwortung die Rede sein könne. Die Dinge liegen vielmehr so, daß alles, was auf der unteren Ebene (solange wir sie bloß für sich betrachten) als äußerlich verursacht schien, sich nun *hier* geltend macht als Ergebnis einer inneren Verursachung, also von *Freiheit.* Der Mensch will nicht nur dieses oder jenes, sondern er will immer und vor allem sich selbst; und dies oder jenes will er nur, weil er es für sich selbst *braucht* und es darum zu einem Stück seiner selbst macht, sei es selbst ein Paket Spirochaeten, dem er fatale Herberge in seinem Gehirn gewährt, auf daß sie ihn „illuminieren" und so zu dem Werk befähigen, das ihm vorschwebt[1].

Diese zweite Ebene, im Unterschied zur Ebene der Natur, ist die Ebene des *Gewissens.* Im Gewissen sind wir uns unserer Freiheit bewußt oder, was ja nun dasselbe sagen will, unserer umfassenden *Verantwortlichkeit*[2]. Mit steigender Leidenschaft, Klarheit und Tiefe tritt

[1] Auf ein seltsames Wort, das Goethe am Abend von Wielands Begräbnistag gesprochen hat, soll in diesem Zusammenhang hingewiesen sein. Goethe sagte (nach dem Bericht von J. D. Falk in Goethes Gespräche, hrsg. von Frhr. von Biedermann, Wiesbaden 1949, S. 278 ff.) folgendes: „. . . bedenkt mir sorgsam diesen Umstand! Raffael war kaum in den Dreißigen, Kepler kaum einige Vierzig, als beide plötzlich ihrem Leben ein Ende machten, indes Wieland – Wie? fiel ich hier Goethe mit einigem Erstaunen ins Wort, sprechen Sie doch vom Sterben, als ob es ein Akt von Selbständigkeit wäre? – Das erlaube ich mir öfters, gab er mir zur Antwort." Goethe spricht dann über die Monaden, ihr Verhältnis untereinander und ihre Unsterblichkeit. In diesem Zusammenhange findet sich der Satz: „Jede Monade geht, wo sie hingehört, ins Wasser, in die Luft, in die Erde, ins Feuer; ja, der geheime Zug, der sie dahin führt, enthält zugleich das Geheimnis ihrer zukünftigen Bestimmung."

[2] In großartiger Schönheit, mit eindrucksvoller Kraft wird die Gewissensverantwortung gezeichnet in der großen Beichtszene am Schlusse des „Erwählten", da die Fürstin, Mutter des Papstes Gregorius und seine Gattin zugleich, ihm ihr Leben erzählt „. . . Wie . . . sich ihr die Einerleiheit von Kind und Gatte fürchterlich enthüllt hatte und ihr vor Schrecken die Seele in Amacht gefallen war, aber nur komödiantischerweise; denn obenauf stelle sich die Seele an und mache ein Wesen von teuflischer Täuschung, die ihr angetan, tief unten aber, wo still die Wahrheit wohne, da habe es gar keine Täuschung gegeben . . . und unwissentlich-wissend habe sie das eigene Kind zum Manne genommen." (S. 312 f.)

dieser Gedanke in dem Werk Thomas Manns hervor; hier treffen wir ihn, der als Schüler Schopenhauers und Sigmund Freuds schon früh über die Gewalt und unterirdische Verschlagenheit des Willens Bescheid lernte, unter den großen Gewissensweckern, als einen abgesagten und unerbittlichen Feind jeder Selbstlüge und vor allem der Feigheit, welche behauptet, sie habe nicht gewußt und könne deshalb nichts dafür. Der Mensch kann sehr wohl für sich selbst, deshalb soll er sich auch nicht entschuldigen, vielmehr seine Schuld erkennen und auf sich nehmen; alles andere ist Drückebergerei und schwächliches Ausweichen vor der Lebensaufgabe, welche dadurch zu einer bloßen „Vergnügungsreise" herabgewürdigt wird[1]. Es ist eine der ältesten und mächtigsten Selbstlügen der Menschheit, daß wir uns nur gar zu gern verstehen möchten als das bloße Produkt aus Druck und Stoß, denen wir die Superiorität einräumen, damit sie uns zum Dank dafür die Verantwortung abnehmen (so wie sich Adam unter den Bäumen des Gartens versteckte, also den Wunsch hatte, Gott möge ihn mit einem Baum verwechseln). Aber der Mensch soll das Bekenntnis zum Adel seines Wesens nicht scheuen; nur so ist er: der Mensch. Der Adel unseres Wesens aber ist der freie Wille. „Der Menschenfreund sehe zu, daß er nicht durch schlecht angebrachtes Mitleid in ein komisches Licht gerate. Seine gutgläubige Annahme, den Menschen sei es im tiefsten Grunde um Ruhe, um Frieden, um die Bewahrung seines doch oft mit so viel Kunst und Sorgfalt errichteten und gesicherten Lebensgebäudes vor Erschütterung oder gar vor dem Zusammenbruch zu tun, ist, gelinde gesagt, unbewiesen. Erfahrungen, die man nicht vereinzelt nennen kann, sprechen dafür, daß er es vielmehr geradewegs auf seine Seligkeit und sein Verderben abgesehen hat und es niemandem auch nur im geringsten dankt, der ihn davon zurückhalten will."[2]

Nur durch solche Redlichkeit solche „Gründlichkeit im Extrem" (ib.) kann Sünde geheilt werden; sie ist die wahre und eigentliche Buße, die Gott verlangt.

[1] Wenn Wilhelm Grenzmann (Dichtung und Glaube, 2. A., Bonn 1952) sich über Thomas Manns Unglauben und Verzweiflung beklagt, so spricht er damit sicher vielen aus dem Herzen, die einen so radikalen Ruf zur Redlichkeit, ein so bedingungsloses Bekenntnis zur Verantwortlichkeit durchaus nicht hören wollen. „Welche Mittel der Erneuerung stellt er (sc. Thomas Mann – Anm. des Vf.) seinem Volk zur Verfügung, nachdem er sich zum Boten solcher Verzweiflungen macht? In welchem Weltsinn will er ein Volk beheimaten, das sich selbst erneuern will?" (a. a. O. S. 65). Erneuern wollen wir alle uns bekanntlich recht sehr gerne, aber Buße tun wollen wir im Zweifelsfalle durchaus *nicht*. Das heißt aber dann doch nur: Die Sünde erneuern und nicht sich selbst. Es gibt keine Erneuerung des Lebens ohne Erkenntnis und Bekenntnis der Schuld. Daß die Parole: „Friede! Friede!" gerade dort beliebt ist, wo kein Friede ist (vgl. Jer. 6, 14), ist bekanntlich nichts Neues.

[2] Thomas Mann, Josef in Ägypten. Roman, Wien 1936, S. 440.

Indem wir aber von Seligkeit und Verderben reden, haben wir auch die Ebene des Gewissens bereits überstiegen, und zwar nunmehr im Sinne echten „Überstiegs", im Sinne der „Transzendenz". Natürlich kann auch hier der Überstieg verweigert werden (wie er von der ersten Ebene zur zweiten verweigert werden kann) und die Ansicht vertreten, daß bereits Natur und Gewissen vereint ein vollständiges Bild menschlichen Daseins böten. Hier könnte allenfalls von einer „Welt ohne Transzendenz" die Rede sein, wie sie nach Holthusens Ansicht gerade das späte Werk von Thomas Mann widerspiegeln soll[1]. Tatsache ist, daß Thomas Mann in einem früheren Stadium seiner Dichtung versucht hat, bei der bloßen Statuierung der Freiheit stehen zu bleiben. Es ist sowohl für die Erhellung der Frage selbst wie für die Einsicht in die innere Kontinuität des Werkes wichtig, wenn wir nachher wenigstens erwähnungsweise festzustellen versuchen, weshalb der Dichter es offenbar nicht für möglich hielt, bei dieser Haltung – worin er sich in der Gesellschaft sehr erlauchter Geister befindet – zu verharren. Jedenfalls würde die Ansicht, die aus einer Isolierung der zweiten Ebene entstünde, noch in viel gründlichere, weil geliebtere Irrtümer führen müssen, als es bei einer Isolierung der ersten Ebene schon immer je und je der Fall war.

Seligkeit und Verderben sind objektive Sachverhalte. Außerdem sind aber Seligkeit und Verderben auch „letzte", in der Sprache der Theologie eschatologische Sachverhalte. Sobald also überhaupt klar wird, daß es darum geht, daß wir nämlich selig werden sollen oder aber verderben, daß so und nicht anders die Walstatt der letzten Lebensentscheidungen aussieht, ist die Unzulänglichkeit des Menschen bereits erkannt. Wie soll er auch nur feststellen, was Seligkeit und Verderben sei, wie sollte er „das Werk Gottes treffen"? Schon dazu müßte er nicht nur sich selbst, sondern auch die Welt geschaffen haben. In Wirklichkeit liegen die Dinge ganz anders. Wir sollen uns orientieren in einem Raum, der in Wahrheit „ein ganz anderer" ist, nämlich ungeheuer, schlechthin überlegen, schlechthin unzugänglich, unserem Einfluß entzogen[2]. Für diesen Raum reicht deshalb auch

[1] Hans Egon Holthusen, Die Welt ohne Transzendenz. Eine Studie zu Thomas Manns „Dr. Faustus" und seinen Nebenschriften, Hamburg 1949. Eine Auseinandersetzung mit dieser Arbeit über den attraktiven Titel hinaus verbietet sich, weil sie ein Pamphlet ist, das seinem Verfasser keine Ehre macht.

[2] Solange man das noch nicht erkannt hat, lebt man auf der Stufe des Heidentums. Vgl. das Gebet Jakobs beim Tode der Rahel (Thomas Mann, Die Geschichten Jaakobs. Roman. 1937. S. 400) „‚Herr, was tust Du?' In solchen Fällen erfolgt keine Antwort. Aber der Ruhm der Menschenseele ist es, daß sie durch dieses Schweigen nicht an Gott irre wird, sondern die Majestät des Unbegreiflichen zu erfassen und daran zu wachsen vermag. Seitwärts summte und litaneite

die Sprache, mit der wir uns innerhalb der Erscheinungswelt verständigen, nicht aus – wie sollte sie auch? Vielmehr finden wir uns angesichts dieser letzten Not und Notwendigkeit genötigt, eine besondere Sprache zu bilden. Diese Sprache ist der Mythos; die Ebene in der sie gilt, ist die Ebene der letzten Wirklichkeit, welche wir Gott nennen, eben um mit diesem Namen kundzutun, daß wir und auf welche Weise wir von seiten jener letzten Wirklichkeit herausgefordert oder betroffen worden sind. Der Name „Gott" oder „Götter" kann also sehr verschiedene Inhalte haben, hat sie je und je gehabt und hat sie auch noch; er kann baren Unsinn und leidigste Lüge enthalten; er kann partielle Wahrheiten widerspiegeln, sehr verdunkelt; möglicherweise kann er aber auch Zeugnis sein der höchsten Wahrheit, die sich dem Menschen erschlossen hat als der Name des „wahren" Gottes. Diese Wahrheitsprüfung fort und fort zu vollziehen, ist im Grunde die höchste Aufgabe der Menschheit, ihre „Gottessorge"; sie wird von den erwählten Menschen vollzogen, von denen Thomas Mann in den Josefsromanen gehandelt hat. Hier läuft – wiederum herunterprojiziert in die Ebene von Welt und Seele, die den oft sehr fragwürdigen Ort ihrer Erscheinung darstellen (aber eben den einzigen Ort, weswegen man die Fragwürdigkeit nicht mit feierlichem Pathos zudecken, sondern vielmehr mit allen Mitteln erkennen und sich fröhlich dazu bekennen sollte) – die Linie der großen Offenbarungsträger, der Heimgesuchten und vielfach schlimm Geplagten, denen sich Gott gezeigt hat: der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs.

Wir sehen also, daß zu jeder Ebene eine besondere *Sprachform* gehört, die ihr angemessen ist. Die Sprache der intimen, der eigentlichen Menschheitsgeschichte ist eben der Mythos. Man kann den Mythos so wenig etwa auf die Sprache der Ethik „zurückführen" oder gar auf die Sprache der Naturwissenschaft, wie man sinnvollerweise den kleinsten Teilchen der Materie „Freiheit" zuschreiben kann (obgleich auch dies leider manchmal geschieht). Das mythische Denken und Reden ist ein Urvermögen der menschlichen Natur, und zwar ihr höchstes. Die Zerstörung dieses Vermögens durch eine radikale „Entmythologisierung" müßte – gewollt oder nicht – auf die Leugnung der dritten Ebene und ihrer spezifischen Erfahrung über-

---

das chaldäische Weiber- und Sklavenvolk seine Zaubereien, mit denen es starke und unverständige Mächte zum menschlich Wünschenswerten anzuhalten hoffte. Aber Jaakob hatte nie so deutlich begriffen wie in diesen Stunden, warum dies falsch war, und warum Abraham sich von Ur in Bewegung gesetzt hatte. Sein Aufblick ins Ungeheure war entsetzensvoll, aber nicht ohne Kraft des Schauens, und seine Arbeit am Göttlichen . . . erfuhr in dieser Nacht eine Förderung, die eine gewisse Verwandtschaft mit Rahels Qualen hatte."

haupt hinauslaufen[1]. Davon darf also die Rede nicht sein; vielmehr handelt es sich darum, daß die Sprachform des Mythos innerhalb ihres eigenen Bereiches den höchsten Grad von Exaktheit erreiche, welcher dem augenblicklichen Stand des „Gotteswissens" (das ihrerseits wieder mit dem „Gottestraum" und der „Gottesleidenschaft" einer Epoche zusammenhängt) entspricht. Dann ist die Sprache „rein". Jede Sprachform kann und soll sowohl rein wie exakt sein – die Rede von Gott darf es nicht weniger sein wie etwa, auf der Ebene des Naturerkennens, die Formulierung des Gravitationsgesetzes. Freilich sind auf der mythologischen Ebene die Kriterien für rein und unrein, für exakt oder nicht exakt ganz besonders schwer zu beschaffen, weil ja der Stoff, an dem sie sich bewähren müssen, der Mensch selbst ist, welcher Seligkeit erlangen oder dem Verderben anheimfallen soll. Daher die rabies theologorum (die man uns also großenteils zu unrecht zuwirft), daher auch die Schwierigkeit des Traditionsproblems gerade in der Theologie bzw. in der religiösen Überlieferung überhaupt. Welcher Verständige möchte ohne Not an diesen Gewichten rücken!

Wenn also ein Dichter, wie in unserem Fall Thomas Mann, zwar nicht die „obere Majestät", wohl aber ihren Gegenspieler in der Dichtung beschwört, so kann das natürlich Gefasel, Willkür oder – im weniger schlimmen Fall – auch nur ein geistreiches Spiel mit Worten sein. Es könnte aber auch im höchsten Sinn des Wortes das „einzig Richtige" sein. Entscheidend ist, ob sich das Betreten der mythischen Ebene durch das Werk selbst als *notwendig* und von daher auch als fruchtbar erweist, wobei wir an Goethes Wort denken, daß „was fruchtbar ist, allein . . . wahr" sei. Was aber unter fruchtbar verstanden werden muß, kann nach dem, was wir gerade bei Thomas Mann über die Einheit der komplexen Wirklichkeit gelernt haben, die sich in den drei Ebenen von Gott, Seele und Welt auseinanderlegt, nicht zweifelhaft sein. Unser – des Menschen – Stand als Seele und Welt (insofern wir ja durch unseren Körper und unsere Körperseele ein Stück Welt sind!) und unser Stand in der Welt (nämlich der Objekte) müßte entscheidend erhellt werden von den Namen aus, die in der

[1] Vgl. Karl Jaspers, Wahrheit und Unheil der Bultmannschen Entmythologisierung, Schweizerische Theologische Umschau, 23. Jg. Nr. 3/4, 1953, St. 74 ff. Jaspers nimmt hier sehr entschieden Stellung gegen Bultmanns Programm. Nun ist die Lage innerhalb dieses Programms aber vor allem deshalb so verworren (und ebendarum nicht so hoffnungslos, wie Jaspers glaubt), weil die Vertreter des Programmes es, wie ich selbst an anderer Stelle gezeigt habe, gar nicht in reiner Form durchführen *können*. Vgl. Ernst Steinbach, Mythos und Geschichte, Tübingen 1952.

mythologischen Ebene der Sprache sich als notwendig erwiesen haben. Insofern wird die dritte Ebene von den beiden andern aus genau so kontrolliert wie umgekehrt und in diesem Sinn erkundigen wir uns nun, was der Teufel denn eigentlich mit dem unseligen Doktor Faustus vor hat, ob ihm und wie ihm sein Vorhaben gelingt. Vorher muß aber, wie ich bereits angekündigt habe, wenigstens in Kürze angemerkt werden, an welcher Stelle im Werk von Thomas Mann die religiöse Frage zuerst deutlich auftritt und aus welchen Gründen vermutlich er sich gedrängt fühlte, die Ebene des Mythos zu beschreiten.

Die letzte, dem Spätwerk vorangehende Stufe bildet der zweibändige Roman „Der Zauberberg“[1]. Ich schlage der Kürze halber vor, daß wir diese Stufe einfach als Thomas Manns „kritischen Humanismus“ bezeichnen. Inwiefern denn nun: kritischer Humanismus? Was ist damit gemeint?

Im „Zauberberg“ geht es um die Frage nach dem „Staat und Stand des Menschen“ als des „Hochgebildes“ des organischen Lebens. Diesen Staat und Stand zu ergründen ist dem Helden der Erzählung aufgegeben; eben zu diesem Zweck ist er von seinem Genius – der sich auch hier durch den tiefen, unterbewußten Willen äußert – aus dem „Flachlande“ abgesondert und in die zugleich fiebrig erhöhte, wie andererseits hochabstrakte Atmosphäre des Zauberbergs versetzt, in der er sein Schicksal in mannigfachen und zum Teil extremen Erfahrungen zu bestehen hat. Freilich ist er, das „Sorgenkind“ des Lebens, kein Held im üblichen Sinne des Wortes, vielmehr ein Mensch mit eigentlich recht mittelmäßiger Anlage, die ihn jedoch gerade durch ihre Besonderheit befähigt, die Kräfte widerzuspiegeln, in deren Wirkungsfeld eben jener Stand und Staat festgestellt werden soll. Nicht der Held selbst ist also bedeutend, aber seine Stellung ist es um so mehr; und deshalb können sich um ihn als einen Mittelpunkt auch Menschen von viel höherem spezifischem Gewicht bewegen, die für die Art und Verteilung jener Kräfte typisch sind, etwa der Literat Settembrini oder der Jesuit jüdischer Herkunft, Professor Naphta.

Von alledem darf uns in der gedrängten Kürze dieser Anmerkung nur die „Lösung“ interessieren, die dem Dichter offenbar vorgeschwebt hat. Sie zeigt sich dem Helden in notvoller Situation. In einem Augenblick kurzer Ohnmacht (bei einem Skiausflug wäre er ums Haar erfroren) wird ihm die Vision von der Doppelnatur des Menschen zuteil und damit eben der Anblick seines „Staates und Standes“. Die Schilderung der Vision ist ein herrliches Gedicht mit

[1] Thomas Mann, Der Zauberberg. Roman, 2 Bände, Berlin 1924. Zitiert wird im folgenden nach der 121.–125. Auflage, Berlin 1930.

großen symbolstarken Bildern; wir müssen uns aufs abstrakte „Ergebnis" beschränken.

„Mir träumte – so spricht der Held zu sich selbst – vom Stande des Menschen und seiner höflich-verständigen und ehrerbietigen Gemeinschaft, hinter der im Tempel das gräßliche Blutmahl sich abspielt. Waren sie so höflich und reizend zueinander, die Sonnenleute, im stillen Hinblick auf eben dies Gräßliche? Das wäre eine feine und recht galante Folgerung, die sie da zögen! Ich will es mit ihnen halten in meiner Seele und nicht mit Naphta – übrigens auch nicht mit Settembrini, die sind beide Schwätzer. Der eine ist wollüstig und boshaft, und der andere bläst immer nur auf dem Vernunfthörnchen und bildet sich ein, sogar die Tollen ernüchtern zu können, das ist ja abgeschmackt. Es ist Philisterei und bloße Ethik, irreligiös, soviel ist ausgemacht. . . . Tod oder Leben – Krankheit, Gesundheit – Geist und Natur. Sind das wohl Widersprüche? Ich frage: sind das Fragen? Nein, es sind keine Fragen und auch die Frage nach ihrer Vornehmheit ist keine. Die Durchgängerei des Todes ist im Leben, es wäre nicht Leben ohne sie, und in der Mitte ist des homo Dei Stand – inmitten zwischen Durchgängerei und Vernunft – wie auch sein Staat ist zwischen mystischer Gemeinschaft und windigem Einzeltum . . . In diesem Stand soll er freundlich galant und ehrerbietig mit sich selbst verkehren, – denn er allein ist vornehm und nicht die Gegensätze. Der Mensch ist Herr der Gegensätze, sie sind durch ihn, und also ist er vornehmer als sie. Vornehmer als der Tod, zu vornehm für diesen, – das ist die Freiheit seines Kopfes. Vornehmer als das Leben, zu vornehm für dieses, – das ist die Frömmigkeit in seinem Herzen. Da habe ich einen Reim gemacht, ein Traumgedicht vom Menschen. Ich will dran denken. Ich will gut sein. Ich will dem Tode keine Herrschaft einräumen über meine Gedanken! Denn darin besteht die Güte und Menschenliebe, und in nichts anderem. Der Tod ist eine große Macht. . . . Vernunft steht albern vor ihm da, denn sie ist nichts als Tugend, er aber Freiheit, Durchgängerei, Unform und Lust. Lust, sagt mein Traum, nicht Liebe. Tod und Liebe, – das ist ein schlechter Reim, ein abgeschmackter, ein falscher Reim! Die Liebe steht dem Tode entgegen, nur sie, nicht die Vernunft, ist stärker als er. Nur sie, nicht die Vernunft, gibt gütige Gedanken. Auch Form ist nur aus Liebe und Güte: Form und Gesittung verständig-freundlicher Gemeinschaft und schönen Menschenstaats – in stillem Hinblick auf das Blutmahl. Oh so ist es deutlich geträumt und gut regiert! Ich will dran denken. Ich will dem Tode Treue halten in meinem Herzen, doch mich hell erinnern, daß Treue zum Tode und Gewesenen nur

Bosheit und finstere Wollust und Menschenfeindschaft ist, bestimmt sie unser Denken und Regieren. *Der Mensch soll um der Güte und Liebe willen dem Tode keine Herrschaft einräumen über seine Gedanken.*" (Im Original gesperrt!)[1].

Scheinbar werden hier zwei Absagen erteilt; in Wirklichkeit ist es doch nur eine. Der Dichter des Zauberberges weiß sehr wohl, daß es mit dem Fortschrittsglauben, der Aufgeklärtheit und dem Optimismus, mit der irreligiösen Ethik, kurz: daß es mit der bürgerlichen Wertwelt gründlich vorüber ist. Hier ist nur mehr Ironie am Platze, eine mit sehr viel Güte durchsetzte Ironie übrigens, welche sich bemüht, niemals ungerecht zu sein. Aber man muß doch sehen, daß ganz andere Kräfte jetzt aus der Tiefe auftauchen, Urkräfte, welche zur Substanz des Lebens gehören, und die sich schon in seiner Grundorganisation finden[2], bei dem „Hochgebilde" aber, nämlich beim Menschen, zum Teil in hohen und sublimen Formen zur Auswirkung kommen. Goethe hat einmal gesagt, die Natur neige immer zum Verwildern; Thomas Mann verfolgt den Prozeß des wuchernden Lebens in seiner fürchterlichen Ambivalenz, daß es Formen schafft und zugleich in der rasenden Lust der Verwesung die Form zerstört, daß es die Un-zucht, und damit den Tod in sich selbst hat. Diese Unzucht des Lebens kann sowohl lust- wie schmerzbetont sein[3], „Lust" zur Krankheit, als welche die „unzüchtige Form des Lebens" genannt wird, zum Quälen und Gequältwerden, zur Verwesung und Vernichtung, kurz: zur Auflösung der organischen Form. So hat der Dichter „Natur" erlebt, ihre wilde Kraft und völlige Unmenschlichkeit. „Da suchte (so heißt es im „Erwählten" bei der Schilderung der blutschänderischen Hochzeit zwischen Mutter und Sohn) Grigorß Sibylla heim, und knallende Brände leuchteten ihnen in ihr Gemach, da wurden sie Mann und Frau. Warum nicht? frage ich verzweifelt. Er war ein Mann und sie war eine Frau, so konnten sie Mann und Frau werden, denn weiter ist der Natur an nichts gelegen. Mein Geist will sich nicht finden in die Natur, er sträubt sich. Sie ist des Teufels, denn ihr Gleichmut ist bodenlos. Ich möchte sie zur Rede stellen und sie fragen, wie sies denn fertig bringt und es über sich gewinnt, zu wirken und zu werken ganz wie gewöhnlich an einem anständigen Jüngling in solchem Fall. . . . Auf solche Vorhaltung mag Natur, die manche Mutter und Göttin nennen, erwidern, es sei die Unwissenheit, die den Jüngling ermächtige, und nicht sie. Aber das lügt die Frau Göttin,

[1] a. a. O. Bd. II S. 258 ff. [2] a. a. O. Bd. I S. 480 f.

[3] Das Wort „Lust" hat also eine weitere und eine engere Bedeutung, denn auch der Schmerz gilt hier als eine Form von Lust.

denn es ist eben doch sie, die da werkt, unter dem Schutz und Schirm der Unwissenheit. . . . Aus einem Gleichmut tut sie das, so bodenlos, daß er nicht nur der Unwissenheit gilt, sondern auch ihr selber. Ja, die Natur ist sich selbst einerlei . . ." Rausch und Unmittelbarkeit sind die Formen, in denen die Lust einhergeht und schon im „Zauberberg" hat der Dichter mit Seherkraft vorausgeahnt, welche heillosen Folgen dieser Aufbruch der chthonischen Kräfte für die Gesellschaft haben würde: die Mystik des Terrors, den Kultus des Blutes, den totalen Staat[1].

Die Pforten, durch welche die elementaren Kräfte der Natur in den Bereich des „Hochgebildes" eindringen und seine Form zerstören, sind vor allem: die Lust des Fleisches, die Wollust also (die man natürlich nicht als Prozeß des Körpers allein zu verstehen hat – den gibt es gar nicht –, sondern vielmehr der Körperseele, die hier ihre eigene Lebensnot und Todeslust, den herzzerreißenden Ansturm des Elementaren zu bestehen hat), deren ungeheuere, faszinierende und auflösende Gewalt der Dichter mehr als einmal hinreißend geschildert hat[2] mit ihrer seltsamen Wahlverwandtschaft zur Krankheit, und dann eben: die Krankheit selbst. Thomas Mann sieht deutlich, wie schwer vor dem Forum des organischen Lebens, als welches den Tod in sich schließt, der Unterschied zwischen Krankheit und Gesundheit zu bestimmen und praktisch aufrechtzuerhalten ist. Die Vorstellung des Bürgers über das, was Gesundheit sei, ist banal, ist lächerlich. In ihr zeigt sich die Sterilität und Armseligkeit einer vor allem auf den wirtschaftlichen Nutzen bedachten Gesellschaft. Auf dem Weg über die Krankheit *kann* zum mindest das Außerordentliche, das Tiefe in ein Leben hereinkommen; *kann* dem flachen Dahinströmen dieses Lebens Stillstand geboten werden und eine weite Welt an Stelle der durch bloße Zweckmäßigkeit engbegrenzten Welt des bürgerlichen Alltags treten. „Was krank ist, und was gesund, . . . darüber soll man dem Pfahlbürger lieber das letzte Wort nicht lassen. Ob der sich so recht aufs Leben versteht, bleibt eine Frage. Was auf dem Todes-, dem Krankheitswege entstanden, danach hat das Leben schon manchesmal mit Freuden gegriffen und sich davon weiter und höher führen lassen. Hast du vergessen, was du auf der Hohen Schul gelernt hast, daß Gott aus dem Bösen das Gute machen kann, und daß die

[1] Der Erwählte, S. 197 f. Im „Zauberberg" vgl. die Rabulistik Naphtas im zweiten Band passim.

[2] Zunächst in der Liebesgeschichte des Zauberberg-Helden mit Madame Chauchat (einer unheimlich hintergründigen Affaire), sodann in dem erschütternden Bericht über die schöne und stolze Mut-em-enet, Potiphars arme Frau in „Josef in Ägypten".

Gelegenheit dazu ihm nicht verkümmert werden darf? Item, einer muß immer krank und toll gewesen sein, damit die anderen es nicht mehr zu sein brauchen. Und wo die Tollheit anfängt, krank zu sein, macht niemand so leicht nicht aus."[1] Freilich: (wir werden noch einmal darauf zurückkommen müssen!) das ist das Raisonnement des Teufels, und somit höchste Vorsicht am Platze. Wiederum: so läßt sich doch offenbar raisonnieren, und die Notwendigkeit, angesichts dieser Ambivalenz von gesund und krank Stellung zu beziehen, und zwar gegründete Stellung, liegt auf der Hand. Wir werden gleich sehen, was alles davon abhängt, wie einer sich vor dieser Frage entscheidet.

Das Elementare, so gefaßt, ist seinem Wesen nach *dämonisch*. Mittler dieses Dämonischen aber und ihm selbst in höchstem Maße ausgeliefert, die eigentlich Anfälligen für das Elementar-Dämonische sind die Künstler und unter allen Künsten, die einer betreiben kann, ist wiederum die Musik dem Dämonischen am nächsten. „Wenn ich nicht irre (sagt der Teufel zu Adrian Leverkühn), lasest du da vorhin in dem Buch des in die Ästhetik verliebten Christen? (Kierkegaards. Anm. des Vf.) Der wußte Bescheid und verstand sich auf mein besondres Verhältnis zu dieser schönen Kunst, – der allerchristlichsten Kunst, wie er findet, – mit negativem Vorzeichen natürlich, vom Christentum zwar eingesetzt und entwickelt, aber verneint und ausgeschlossen als dämonisches Bereich. . . . Eine hochtheologische Angelegenheit, die Musik – wie die Sünde es ist, wie ich es bin. Die Leidenschaft des Christen da für die Musik ist wahre Passion, als welche nämlich Erkenntnis und Verfallenheit ist in einem. Wahre Leidenschaft gibt es nur im Ambiguosen und als Ironie. Die höchste Passion gilt dem absolut Verdächtigen. . . . Nein, musikalisch bin ich schon. Laßt das gut sein."[2] Thomas Mann sieht den Künstler ganz anders, als wir es seit der Glorifizierung des Künstlers durch die Schule Stefan Georges gewohnt sind; er sieht ihn in seiner Ambivalenz (entsprechend der Ambivalenz des Elementar-Dämonischen, das ja durch den Künstler in erster Linie hindurchgeht), daß er zwar der Künstler ist, der, wenn es ihm glückt, groß Geformtes schafft, Gärten, ja Welten aus bewußter Illusion, und der doch gerade darin ein „Bruder des Verbrechers und Verrückten", also des Form-Auflösers und des Aufgelösten sein muß. Im „Hochstapler Felix Krull" hat der Dichter mit entzückender Leichtigkeit und ganz und gar überlegener Kunst diese fatale Verwandtschaft mehrfach erwogen, und zwar bis in die Tiefen

[1] Doktor Faustus, S. 374.

[2] Doktor Faustus, S. 384.

hinein; einmal in den Reflexionen des Hochstaplers selbst (der sich durchaus als Künstler fühlt, in der Befähigung zur gesellschaftlichen Illusion einen echten Beruf erblickt, dem er mit äußerster Strenge und hoher Selbstzucht nachgeht), sodann in den Gedanken über die Gründe der Illusion im Schauspiel[1]. Die Welt ist immer geneigt, am Künstler nur die grandeur zu sehen, die misère aber zu *über*sehen,

[1] Der junge Felix Krull hat nach einer glänzenden Aufführung irgendeiner lächerlichen Operette zusammen mit seinem Vater den Hauptdarsteller in dessen Garderobe aufgesucht und ist zunächst entsetzt über den „Anblick von unvergeßlicher Widerlichkeit", welchen der eben sich abschminkende Schauspieler bietet, ein scheußliches Subjekt außerhalb der Verzauberung, die er zu bewirken vermag. Felix Krull richtet sich aus dieser Desillusionierung mit Hilfe folgender Überlegungen wieder auf: „Dies also – so etwa gingen damals meine Gedanken –, dies verschmierte und aussätzige Individuum ist der Herzensdieb, zu dem soeben die graue Menge sehnsüchtig emporträumte! Dieser unappetitliche Erdenwurm ist die wahre Gestalt des seligen Falters, in welchem eben noch tausend betrogene Augen die Verwirklichung ihres heimlichen Traumes von Schönheit, Leichtigkeit und Vollkommenheit zu erblicken glaubten! Ist er nicht ganz wie eines jener eklen Weichtierchen, die, wenn ihre abendliche Stunde kommt, märchenhaft zu glühen befähigt sind? Die erwachsenen und im üblichen Maße lebenskundigen Leute aber, die sich so willig, ja gierig von ihm betören ließen, mußten sie nicht wissen, daß sie betrogen wurden? Oder achteten sie in stillschweigendem Einverständnis den Betrug nicht für Betrug? Letzteres wäre möglich; denn genau überdacht: wann zeigt der Glühwurm sich in seiner wahren Gestalt, wenn er als poetischer Funke durch die Sommernacht schwebt, oder wenn er als niedriges, unansehnliches Lebewesen sich auf unserem Handteller krümmt? *Hüte dich, darüber zu entscheiden!* (Vom Vf. in Kursiv.) Rufe dir vielmehr das Bild zurück, das du vorhin zu sehen glaubtest: diesen Riesenschwarm von armen Motten und Mücken, der sich still und toll in die lockende Flamme stürzte! Welche Einmütigkeit in dem guten Willen, sich verführen zu lassen! Hier herrscht augenscheinlich ein allgemeines, von Gott selbst der Menschennatur eingepflanztes Bedürfnis, . . . besteht . . . eine für den Haushalt des Lebens unentbehrliche Einrichtung, als deren Diener dieser Mensch gehalten und bezahlt wird. Wieviel Bewunderung gebührt ihm nicht für das, was ihm heute gelang und offenbar täglich gelingt! Gebiete deinem Ekel und empfinde ganz, daß er es vermochte, sich in dem geheimen Bewußtsein und Gefühl dieser abscheulichen Pickel mit so betörender Selbstgefälligkeit vor der Menge zu bewegen, ja, unterstützt freilich durch Licht und Fett, Musik und Entfernung, diese Menge das Ideal ihres Herzens in seiner Person erblicken zu lassen und sie dadurch unendlich zu erbauen und zu beleben! Empfinde noch mehr! Frage dich, was den abgeschmackten Witzbold trieb, diese abendliche Verklärung seiner selbst zu erlernen? Frage dich nach den geheimen Ursprüngen des Gefälligkeitszaubers, der vorhin seinen Körper bis in die Fingerspitzen durchdrang und beherrschte! Um dir antworten zu können, brauchst du dich nur zu erinnern (denn du weißt es gar wohl!), welch unnennbare, mit Worten nicht ungeheuerlich süß genug zu bezeichnende Macht es ist, die den Glühwurm das Leuchten lehrt. Beachte doch, wie der Mensch sich nicht satthören kann an der Versicherung, daß er gefallen, daß er wahrhaftig über die Maßen gefallen hat! Lediglich der Hang und Drang seines Herzens zu jener bedürftigen Menge hat ihn zu seinen Künsten geschickt gemacht; und wenn er ihr Lebensfreude spendet, sie ihn dafür mit Beifall sättigt, ist es nicht ein wechselseitiges Sich-Genüge-Tun, eine hochzeitliche Begegnung seiner und ihrer Begierden?" Thomas Mann, Bekenntnisse des Hochstaplers Felix Krull, 1937, in „Ausgewählte Erzählungen", Stockholm 1948. S. 320 ff. Die angeführte Stelle steht S. 352 ff.

welche jener doch notwendig die Waage hält. Thomas Mann denkt von der Künstlerschaft nüchtern und reell. Der Dichter soll nicht mit dem Künder des religiösen Heils verwechselt, in diesem Sinne also nicht „mythologisiert" werden; sein Werk muß sich wie jedes andere menschliche Werk rechtfertigen und bedarf endlich der Gnade.

Vom Künstler vor allem verlangt also Thomas Mann die Strenge gegen sich selbst, die stetige Zucht und Selbstkontrolle, die Lebensklarheit. Hier ist das Autobiographische gar nicht zu überhören; wir sehen da zunächst einen gegen den Versucher im eigenen Herzen kämpfen. Aus diesen Kämpfen gehen dann Einsichten und Überblicke hervor, die über das ganze so hoch fragwürdige Gebiet der Kunst und der Künstlerschaft hinleuchten[1]. Vom Todeszauber, der von der Musik ausgehen kann, von der überwältigenden Kraft dieser unvergleichlichen Betörung und Verführung kann nur einer, der es tief erfahren hat, so reden, wie Thomas Mann es am Ende des „Zauberbergs" tut über Schuberts Lied vom Lindenbaum: (das Lied) „unterhielt Beziehungen zu ihm (dem Tode), die man lieben mochte, aber nicht ohne sich von einer bestimmten Unerlaubtheit solcher Liebe ahnungsvoll-regierungsweise Rechenschaft zu geben. Es mochte seinem eigenen ursprünglichen Wesen nach nicht Sympathie mit dem Tode, sondern etwas sehr Volkstümlich-Lebensvolles sein, aber die geistige Sympathie damit war Sympathie mit dem Tode, – lautere Frömmigkeit, das Sinnige selbst an ihrem Anfang, das sollte auch nicht aufs leiseste bestritten werden; aber in ihrer Folge lagen Ergebnisse der Finsternis." Und dann fährt die Reflexion fort: „Oh, er war mächtig, der Seelenzauber! Wir alle waren seine Söhne und Mächtiges konnten wir ausrichten auf Erden, indem wir ihm dienten. Man brauchte nicht mehr Genie, nur viel mehr Talent, als der Autor des Lindenbaumlieds, um als Seelenzauberkünstler dem Liede Riesenmaße zu geben und die Welt damit zu unterwerfen. Man mochte wahrscheinlich sogar Reiche darauf gründen, irdisch-allzuirdische Reiche, sehr derb und fortschrittsfroh und eigentlich gar nicht heimwehkrank, – in welchen das Lied zur elektrischen Grammophonmusik verdarb. Aber sein bester Sohn mochte doch derjenige sein, der in seiner Überwindung sein Leben verzehrte und starb, auf den Lippen das neue Wort der Liebe, das er noch nicht zu sprechen wußte. Es war so wert, dafür zu sterben, das Zauberlied! Aber wer dafür starb,

[1] Vgl. etwa den tiefen Essai über Goethe und Tolstoi mit seinen Reflexionen über den „göttergleichen" d. i. heidnischen Menschen in seinem Unterschied zum christlichen. (In „Adel des Geistes". Sechzehn Versuche zum Problem der Humanität, Stockholm 1948, S. 178 ff.)

der starb schon eigentlich nicht mehr dafür und war ein Held nur, weil er im Grunde schon für das Neue starb, das neue Wort der Liebe und der Zukunft in seinem Herzen . . .“[1].

Wie steht es also mit „Stand und Staat des homo Dei“ im „Zauberberg“?

Die Vernunft kann dem Element nicht begegnen, sie ist ja selbst nur eine Funktion. Er selbst, der Mensch muß dies tun, die Person ist aufgerufen, die sich auf ihren vornehmen Stand über den Gegensätzen besinnen und zur Liebe sich entschließen soll. Das Wesen des persönlichen Seins ist die *Liebe,* welche (wie wir gehört haben) als einzige Macht „stärker ist als der Tod“.

Die Erzählung verläuft aber anders, als man von hier aus erwarten sollte. Sie *verfällt* immer mehr; mit ganz überlegener Kunst wird geschildert, wie die Zauberbergbewohner, nachdem die großen Einsätze getan sind, nun peu à peu einem wahren Marasmus der Nichtigkeit und Langeweile verfallen; bis dann der „sprengende Donnerschlag im Tale“, nämlich der Ausbruch des ersten Weltkriegs, auch den Zauberberg sprengt. Noch einmal erklingt das Wort von der Liebe als der einzigen Macht, die Fleisch und Geist erlösen kann; aber nunmehr sehr gedämpft und nicht mehr als das starke „Ja ich will“ der Vision (das der Dichter am Ende des Werkes auch nur mehr als einen Traum will gelten lassen), sondern nur noch als eine Frage voller Unbestimmtheit, voller Angst: „Wird auch aus diesem Weltfest des Todes, auch aus der schlimmen Fieberbrunst, die rings den regnerischen Abendhimmel entzündet, einmal die Liebe steigen?“[2] Dann folgt die Bemerkung: Finis Operis. Was bedeutet denn *dieser* Schluß?

Offenbar *können* wir gar nicht so versprechen, so uns entschließen, wie der Held löblicherweise versprochen und sich entschlossen hat. Das Meer, auf dem wir fahren, ist – vielleicht viel schlimmer? vielleicht unendlich viel gütiger? – jedenfalls viel tiefer, als dort angenommen

---

[1] Der Zauberberg, Bd. II, S. 525. – Wilhelm Grenzmann merkt gar nicht, wie sinnlos es ist, solchen Urteilen aus erster Hand, denen ein bestimmtes Erleben bestimmter Musik zugrunde liegt, und die insofern zunächst einfach als eine Wirklichkeit anerkannt werden wollen, so abstrakte Desiderata und Lehrbuchsätze entgegenzustellen, wie: „Ist denn Musik (‚Die‘ Musik offenbar! Anm. des Vf.) nicht eben das Gegenteil von dem, was er (nämlich Thomas Mann) von ihr behauptet? (!): Spiegelung einer geistigen Ordnung, Selbstdarstellung von Gesetzlichkeiten . . . klar, nüchtern, lauter und läuternd?“ (Wilhelm Grenzmann a. a. O. S. 63). Das heißt doch, als Blinder von den Farben reden, und der Vater des alten Fritzen, der gewiß nicht des Existentialismus und des Nihilismus geziehen werden kann, möchte erheblich mehr von der Sache verstanden haben, wenn er angesichts der Musik des Barock gemeint hat, die Musik schaffe doch nur „effeminierte Kerls“.

[2] Der Zauberberg, Bd. II, S. 629.

wurde. Die Schwachheit und das Gefährdetsein unserer Existenz ist ja im Zauberberg überall stark betont; gegen das Ende, im Lauf der Komposition scheint doch diese Einsicht (unter der Wucht der Tatsachen) so sehr sich vertieft zu haben, daß für das immer noch selbstbewußte „Ich will" des jungen Träumers kein Raum mehr bleibt. Was hätte es auch für einen Sinn, zu „Staat und Stand" sich zu entschließen, wenn Staat und Stand schon von vornherein unterspült sind? Das Böse ist im Zauberberg noch wesentlich unpersönlich gesehen; es ist eine Macht, der man ja vielleicht glaubt als Person mit einigem guten Mut entgegentreten zu können. Wie aber, wenn das Böse selbst persönlich wird? Mit andern Worten, wenn der Kern der Person, jenes Zentrum, als das sie tiefinnerlich da ist, nicht mehr bloß verfällt, sondern begierig das Böse *will?* Wenn der Mensch teuflisch wird? Das ist die Situation in Doktor Faustus, hier betritt der Teufel die Szene. Wir wiederholen die Frage: Ist sein Auftritt notwendig? Die Begründung dafür kann doch nur in der Anschauung seiner unnachahmlichen „Wirklichkeit" liegen. Wo also treffen wir den Teufel am *Werk?* Genauer: an welcher Stelle sehen wir ihn den Menschen anpacken?

Der Angriff erfolgt an der heikelsten Stelle, nämlich dort, wo es sich um die Orientierung letzter Hand, um die Lebensrichtigkeit handelt. Wir könnten auch sagen: um das gute Werk. Daß der Mensch dieses Werk auf alle Fälle wollen müsse, daß er entschieden leben solle und weit entfernt von schwachmütiger Laszivität: das haben wir bereits als die intime Meinung des Dichters kennengelernt[1]. Und hier kommt nun die Situation der Zeit (die sich damit als eine im besonderen Sinne „böse" Zeit enthüllt, eine negative Zeit, wie Goethe gesagt hat) der teuflischen Verführung gerade am entscheidenden Punkt entgegen. Das Werk ist nämlich fast unmöglich geworden (aus verschiedenen Gründen, die wir nur andeuten können, ist das der Fall, vor allem deshalb, weil das historische und zugleich kritische Bewußtsein, die faktische Übersicht über das, was bereits gelungen ist, dem Künstler die Naivität raubt; weil das künstlerische Gewissen ein anderes geworden ist). „Die prohibitiven Schwierigkeiten des Werks liegen tief in ihm selbst. Die historische Bewegung des musikalischen Materials hat sich gegen das geschlossene Werk gekehrt. Es

[1] In dieser – religiös begründeten – Notwendigkeit, daß wir versuchen *müssen,* ein heiles Werk zu schaffen, das uns rechtfertigen kann, sieht denn Thomas Mann auch das tiefste Motiv, welches den seiner Verantwortung bewußten Künstler antreibt, in ewigem Ungenügen ein Werk durch das andere zu ersetzen, freilich, um in dieser Absicht, wie jeder andere auch, sich am Ende doch auf die heilmachende Gnade angewiesen zu sehen.

schrumpft in der Zeit, es verschmäht die Ausdehnung in der Zeit, die der Raum des musikalischen Werkes ist, und läßt ihn leer stehen. Nicht aus Ohnmacht, nicht aus Unfähigkeit zur Formbildung. Sondern ein unerbittlicher Imperativ der Tüchtigkeit, der das Überflüssige verpönt, die Phrase negiert, das Ornament zerschlägt, richtet sich gegen die zeitliche Ausbreitung, die Lebensform des Werkes. Werk, Zeit und Schein, sie sind eins, zusammen verfallen sie der Kritik. Sie erträgt Schein und Spiel nicht mehr, die Fiktion, die Selbstherrlichkeit der Form, die die Leidenschaften, das Menschenleid zensuriert, in Rollen aufteilt, in Bilder überträgt. Zulässig ist allein noch der nicht fiktive, der nicht verspielte, der unverstellte und unverklärte Ausdruck des Leides in seinem realen Augenblick. Seine Ohnmacht und Not sind so angewachsen, daß kein scheinhaftes Spiel mehr damit erlaubt ist."[1]

Diese Situation ist aber gerade für den Hochbegabten unerträglich. Daß er warten soll und sich vielleicht überhaupt bescheiden: wie soll ihm das eingehen? Mit anderen Worten: Der Dichter findet sich an diesem entscheidenden Punkt in voller Übereinstimmung mit der großen christlichen Tradition; denn was hier den Menschen für die schlimmste Verführung anfällig macht, ist kurz gesagt sein *Hochmut*. Der Hochmut macht den Menschen des Teufels.

An den verschiedensten Stellen kann sich der Hochmut entzünden. Zarte, zur Andacht stimmende Schönheit des Leibes und der Seele, Hoheit der geistigen Anlage oder auch der Abkunft, kurz: jede wirkliche Distinktion kann für das Höllenfeuer Zunder sein, und so ist eben auch die Hölle selbst vor allem eine distinguierte Angelegenheit. Hinz und Kunz, hören wir, werden darin nicht angetroffen, sondern nur „bessere Leute". Ein hochdistinguierter Berufsentschluß führt deshalb auch unseren Helden auf die abschüssige Bahn: Er studiert Theologie.

Nur das, was über die Verfänglichkeit der Theologie gesagt wird, darf uns hier interessieren, so hübsch es auch wäre, das Szenarium einer theologischen Fakultät der zwanziger Jahre mit vorwiegend jugendbewegter Fachschaft zu betrachten, das die Dichtung vor uns ausbreitet, und so wertvoll auch, die Überlegungen mitzuvollziehen, die über das Problem der Theologie als Wissenschaft hier von einem

---

[1] Doktor Faustus, S. 382. Vgl. dazu noch folgende Sätze aus demselben Zusammenhang: „Was ist heute die Kunst? Eine Wallfahrt auf Erbsen . . ." (378). ‚Droht nicht die Produktion auszugehen? . . . Das Komponieren selbst ist zu schwer geworden, verzweifelt schwer . . . Das Meisterwerk, das in sich ruhende Gebilde, gehört der traditionellen Kunst an, die emanzipierte verneint es." (379)

Laien angestellt werden. Sie sei in Gefahr, „eine hybride Halb- und Halbheit von Wissenschaft und Offenbarung" zu werden, als liberale Theologie sei sie überhaupt unmöglich, eine „contradictio in adiecto", in der sich „der wissenschaftliche und der eigentlich theologische Gedanke wieder scheiden" müßten, die aber dafür erst recht in Gefahr sei, für das Dämonische offen zu werden: „Die Theologie, in Verbindung gebracht mit dem Geist der Lebensphilosophie, dem Irrationalismus, läuft ihrer Natur nach Gefahr, zu Dämonologie zu werden." [1] Soviel von diesen Bemerkungen eines Laien zur Theologie.

Die Verfänglichkeit der Theologie kann ziemlich versteckt sein unter treuherzigem Epigonentum, biedermännisch bürgerlicher Verkehrung der Tradition, wie wir sie bei dem „vermittlungs-konservativen" Dogmatiker Kumpf antreffen, der „nicht nur antipharisäisch, antidogmatisch (war), sondern auch antimetaphysisch, durchaus ethisch und erkenntnistheoretisch gerichtet, ein Verkünder des sittlich fundierten Persönlichkeitsideals und kräftig abhold der pietistischen Trennung von Welt und Frömmigkeit, vielmehr weltfromm, zu gesundem Genuß erbötig . . . ein massiver Nationalist lutherischer Prägung", der, Luther imitierend, nach dem Essen zum „Schollern" einer Guitarre Volkslieder singt (Das Wandern ist des Müllers Lust) und in Ermangelung eines Tintenfasses mit Semmeln nach dem Teufel wirft [2]. Der eigentliche Theologus, leider in sehr bedenklichem Sinne, ist denn auch nicht Kumpf, sondern der Privatdozent Schleppfuß mit seiner Lehre von der Freiheit: „Ihm zufolge . . . war das Böse, war *der* Böse selbst ein notwendiger Ausfluß und ein unvermeidliches Zubehör der heiligen Existenz Gottes selbst . . . (das Laster) bestand in dem Genuß der *Freiheit,* d. h. der Möglichkeit zu sündigen, die dem Schöpfungsakt selbst inhaerent war." [3]

Indes: dies alles ist Vorspiel. Der Held geht, wohin ihn seine Begabung zieht: er wird Musiker. Begabung freilich; vor allem aber doch Verhängnis. Denn hier, in der ihm von Natur zukommenden Werksphäre wirkt sich die Hoffart erst richtig aus. Nun geht es darum, daß das Werk, das mit rechten Dingen nicht mehr möglich ist, dennoch, d. h. mit unrechten Dingen *erzwungen* werden soll. Im Entschluß zu diesem „Dennoch" ist die Hölle gewählt, der Teufelspakt geschlossen.

Der Weg aber, der dahin führt, ist die „Illuminierung" durch die Krankheit, die dem deutschen Künstler, der an und für sich (und glücklicherweise) „zu gescheit und kalt und keusch" ist „fürs Ele-

[1] Doktor Faustus, S. 145 f. [2] ib. S. 156 f. [3] ib. S. 160.

ment“[1], nun die ersehnte Glut, den Enthusiasmus, verschafft. Der Teufel ist der Herr des Enthusiasmus: „Nimm Beethovens Skizzenbücher! Da bleibt keine thematische Conception, wie Gott sie gab. Er modelt sie um und schreibt hinzu: Meilleur. Geringes Vertrauen in Gottes Eingebung, geringer Respekt davor drückt sich aus in diesem immer noch keineswegs enthusiastischen ‚Meilleur‘! Eine wahrhaft beglückende, entrückende, zweifellose und gläubige Inspiration, eine Inspiration, bei der es keine Wahl, kein Bessern und Basteln gibt, bei der alles als seliges Diktat empfangen wird, der Schritt stockt und stürzt, sublime Schauer den Heimgesuchten vom Scheitel bis zu den Fußspitzen überrieseln, ein Tränenstrom des Glücks ihm aus den Augen bricht, – die ist nicht mit Gott, der dem Verstande zuviel zu tun übrig läßt, die ist nur mit dem Teufel, dem wahren Herrn des Enthusiasmus möglich.“[2]

Der Drang nach dem Elementaren, Ungeheuren, niemals Dagewesenen hat gesiegt, die Entscheidung ist gegen Gott gefallen, als welcher der Herr des *Maßes*[3] ist. Aber was wäre denn die Alternative

---

[1] ib. S. 394. [2] ib. S. 377.

[3] Aus diesem Grunde ist „Humanismus“ immer geozentrisch, weil anthropozentrisch. Das führt zu schönen und beherzigenswerten Überlegungen über die Rolle, welche moderne Naturerkenntnis für den Aufbau eines Weltbildes allenfalls spielen *darf*. „Welche Ehrfurcht und welche der Ehrfurcht entstammende Sittigung des Gemütes kann ausgehen von der Vorstellung eines unermeßlichen Unfugs, wie des explodierenden Weltalls? Absolut keine. Frömmigkeit, seelischer Anstand, Religiosität, sind nur über den Menschen und durch den Menschen, in der Beschränkung auf das Irdisch-Menschliche möglich. Ihre Frucht sollte, kann und wird ein religiös tingierter Humanismus sein, bestimmt von dem Gefühl für das transzendente Geheimnis des Menschen, von dem stolzen Bewußtsein, daß er kein bloß biologisches Wesen ist . . . daß ihm das Absolute gegeben ist . . . In diesem Pathos, dieser Verpflichtung, dieser Ehrfurcht des Menschen vor sich selbst ist Gott; in hundert Milliarden Milchstraßen kann ich ihn nicht finden.“ (ib. S. 432 f.) Aus demselben Grunde – eben der Scheu vor dem Phantastischen, im Sinne des „Zauberbergs“ Un-züchtigen, kann von der „Disziplinierung“ der Religion ganz bürgerlich geredet werden; man könnte freilich auch sagen: ganz im Sinne Luthers und Goethes, denen beiden nichts so sehr verhaßt war als die Anarchie. Als Theologiestudent sagt der junge Adrian Leverkühn in diesem Sinne zu seinen Kommilitonen: „Ich weiß ja, daß es die Begabtesten von euch sind, die Kierkegaard gelesen haben, die Wahrheit, auch die ethische Wahrheit, ganz ins Subjektive verlegen und alles Herdendasein perhorreszieren. Aber ich kann euren Radikalismus, der übrigens bestimmt nicht lange vorhalten wird, der eine Studentenlizenz ist, ich kann eure Kierkegaardsche Trennung von Kirche und Christentum nicht mitmachen. Ich sehe in der Kirche auch noch, wie sie heute ist, säkularisiert und verbürgerlicht, eine Burg der Ordnung, eine Anstalt zur objektiven Disziplinierung, Kanalisierung, Eindämmung des religiösen Lebens, das ohne sie der subjektivistischen Verwilderung, dem numinosen Charakter verfiele, zu einer Welt phantastischer Unheimlichkeit, einem Meer von Dämonie würde. Kirche und Religion zu trennen, heißt darauf verzichten, das Religiöse vom Wahnsinn zu trennen . . . – Na, höre mal! sagten mehrere . . .“ (ib. S. 190).

gewesen? Eines ist klar: Von dem pathetischen: „ich will!" des Zauberbergs kann jetzt nicht mehr die Rede sein, dazu ist die Situation zu notvoll. Ebensowenig freilich davon, daß der Mensch verloren gehen *müsse.* Was zur Entscheidung steht, möglich (wenn auch unter großer Mühe) und darum geboten erscheint, ist ein negatives Ethos, nämlich: der grundsätzliche Verzicht auf jeden *Zauber,* in welchem wir Gott zu erpressen versuchen und statt des Zaubers die Beschränkung auf die Abwehr des *Dämonischen.* Wir sehen, wie konkret diese Dichtung ist: sie spricht nicht zeitlos, sondern von *unserer* Zeit und zu ihr. Es gibt nämlich einen Unterschied der Zeiten; solche, in denen Fülle besteht, wechseln ab mit „dürftigen" Zeiten (Hölderlin). In der dürftigen Zeit aber hat es keinen Sinn, sich an vergangene Fülle zu erinnern; was nicht unmittelbar lebendig werden kann, bleibt totes Geklapper. Höchste Wachsamkeit, äußerste Lebensstrenge sind deshalb die Tugenden, von welchen in solcher Zeit alles abhängt:

„Es ist die Zeit, wo auf fromme, nüchterne Weis, mit rechten Dingen, kein Werk mehr zu tun und die Kunst unmöglich geworden ist ohne Teufelshilf und höllisch Feuer unter dem Kessel . . . Ja und ja, liebe Gesellen, daß die Kunst stockt und zu schwer geworden ist und sich selbsten verhöhnt, daß alles zu schwer worden ist und Gottes armer Mensch nicht mehr aus noch ein weiß in seiner Not, das ist wohl Schuld der Zeit. Lädt aber einer den Teufel zu Gast, um darüber hinweg und zum Durchbruch zu kommen, der zeiht seine Seel und nimmt die Schuld der Zeit auf den eigenen Hals, daß er verdammt ist. Denn es heißt: Seid nüchtern und wachet! Das aber ist manches Sache nicht, sondern, statt klug zu sorgen, was vonnöten auf Erden, damit es dort besser werde, und besonnen dazu zu tun, daß unter den Menschen solche Ordnung sich herstelle, die dem schönen Werk wieder Lebensgrund und ein redlich Hineinpassen bereiten, läuft wohl der Mensch hinter die Schul und bricht aus in höllische Trunkenheit: so gibt er sein Seel daran und kommt auf den Schindwasen." [1]

An dieser Stelle finden wir den Dichter ganz offenkundig im Gefolge bestimmter christlicher Grundanschauungen, die durch die Reformation aufs Neue akzentuiert worden sind. Zunächst ist er tief überzeugt von der Ohnmacht, der Wehrlosigkeit des Menschen. Unser Weg ist vorbestimmt: „. . . wie ihr ja wissen müßt, daß der Mensch zur Seligkeit oder zur Höllen geschaffen und vorbestimmt ist . . . was . . . zum Teufel will, das läßt sich nicht aufhalten noch Ihm wehren . . ." [2]. Diese Überzeugung führt aber keineswegs zum Fatalismus,

[1] ib. S. 789. [2] ib. S. 788.

vielmehr wird – indem die Dialektik der verschiedenen Ebenen aufrechterhalten wird – gerade an dieser Stelle die Verantwortung statuiert und es erweist sich, daß das eigentliche religiöse Erlebnis dasjenige furchtbarer, vom Menschen niemals zu tilgender *Schuld* ist[1]. Und zwar nicht als allgemeines Theorem, als das – doch sehr unverbindliche – Zugeständnis eines commune naufragium, sondern das Übernehmen *meiner* Schuld in *diesem* Augenblick. Das ist das Eine.

Hinzu tritt eine – ebenfalls sehr protestantische – Überzeugung von der unheilbaren Verlorenheit des Menschen. Die Lüge, in der er sich zu vergraben vermag, kann so fundamental sein, daß eben sie den Weg zum Heil versperrt. Der vollendete Hochmut macht die Umkehr unmöglich, denn er vermag *eines* nicht: Die Umkehr des Herzens in einer vollkommenen Reue, als welche allein hier zu helfen vermöchte. „Der Gedanke an Umkehr und Rettung, an dein sogenanntes Seelenheil, an Rückzug von der Promission lauert bei dir im Hintergrunde, und du trachtest darnach, dir die attritio cordis, die Herzensangst vor dem Dortigen zuzuziehen, von der du wohl gehört haben magst, daß durch sie der Mensch die sogenannte Seligkeit erlangen könne. Laß dir sagen, daß das eine völlig veraltete Theologie ist. Die Attritionslehre ist wissenschaftlich überholt. Als notwendig erwiesen ist die contritio, die eigentliche und wahre protestantische Zerknirschung über die Sünde, die nicht bloß Angstbuße nach der Kirchenordnung, sondern innere, religiöse Umkehr bedeutet, – und ob du deren fähig bist, das frage dich selbst, dein Stolz wird die Antwort nicht schuldig bleiben. Je länger, je weniger wirst du fähig und willens sein, dich zur contritio herbeizulassen . . .“[2]. Trotzdem ist die con-

[1] Dieses Erlebnis korrespondiert natürlich jenem Gefühl eines *Ganzen,* das uns durch die Offenbarungsträger erschlossen ist, dieses Ganzen, das nunmehr der Raum unserer Verantwortung und das Maß für unsere Schuld ist. Von Thamar heißt es: „Sie hörte die Welt, die im Frühen das Späte barg als Verheißung, eine ungeheure und vielverzweigte, geschichtenvolle Geschichte, durch welche der Purpurfaden der Zugelobung und der Gewärtigung lief von einst zu einst, vom ehemaligsten Einst bis zum Zukünftigsten . . .“ (Thomas Mann, Joseph, der Ernährer, Roman, Berlin Frankfurt 1949, S. 336).

[2] Doktor Faustus, S. 391. – Der Hochmut vermag auf seine Überlegenheit Gott gegenüber auf keine Weise zu verzichten. Noch indem er die Notwendigkeit der Gnade anerkennt, ist er der Meinung, daß sie sich provozieren ließe, das heißt, er bleibt am *Zaubern* bis zuletzt. Folgende Replik und Duplik zwischen Faustus und dem Teufel läßt das anschaulich werden: „Ihr verlaßt euch darauf“ – sagt Doktor Faustus in der großen Unterredung mit dem Teufel – „daß der Stolz mich an der zur Rettung notwendigen Zerknirschung hindern wird, und stellt dabei nicht in Rechnung, daß es eine stolze Zerknirschung gibt. Die contritio ohne jede Hoffnung und als völliger Unglaube an die Möglichkeit der Gnade und Verzeihung, als die felsenfeste Überzeugung des Sünders, er habe es zu grob gemacht und selbst die unendliche Güte reichte nicht aus, seine Sünde zu verzeihen, – erst das ist die wahre Zerknirschung und ich mache euch darauf aufmerksam, daß sie der

tritio möglich, wir werden gleich sehen, auf welchem Wege – dem einzigen der hier noch übrig bleibt! –, nämlich als das Werk der souveränen *Gnade,* Satanas ist nicht allmächtig.

Zunächst aber müssen wir bedenken, daß gerade infolge des Adels der menschlichen Natur (und durchaus entsprechend dem Anspruch des Gewissens, welches sein Gericht empfangen *will*[1]) die Hölle eine legitime menschliche Lebens- und Erlebensmöglichkeit ist, in dem Sinne, daß man da hineinlebt. *Wie* nahe und deshalb – wie glaubhaft diese Hölle ist (glaubhaft nicht weniger als die Hölle Dantes, dem kein Einsichtiger bestritten hat, daß er darin gewandelt sei und nicht etwa bloß bestimmte Lieblingsgedanken, unter skurrilen Bildern verborgen, habe vortragen wollen), das müssen Sie gerade hier aus dem Dichtwerk selbst entnehmen; der Kürze der Zeit wegen muß ich mich auf die allernotwendigsten Zitate beschränken.

„. . . nicht leicht ist es, eigentlich davon zu reden, – das will sagen: eigentlich kann man überhaupt und ganz und gar nicht davon reden, weil sich das Eigentliche mit den Worten nicht deckt; man mag viel Worte brauchen und machen, aber allesamt sind sie nur stellvertretend, stehen für Namen, die es nicht gibt, können nicht den Anspruch erheben, das zu bezeichnen, was nimmermehr zu bezeichnen und in Worten zu denunzieren ist. Das ist die geheime Lust und Sicherheit der Höllen, daß sie nicht denunzierbar, daß sie vor der Sprache geborgen ist, daß sie eben nur ist, aber nicht in die Zeitung kommen, nicht publik werden, durch kein Wort zur kritisierenden Kenntnis gebracht werden kann, wofür eben die Worte ‚unterirdisch', ‚Keller', ‚dicke Mauern', ‚Lautlosigkeit', ‚Vergessenheit', ‚Rettungslosigkeit' die schwachen Symbole sind. Mit Symbolis, mein Guter, muß man sich durchaus begnügen, wenn man von der Höllen spricht, denn dort hört alles auf, – nicht nur das anzeigende Wort, sondern überhaupt alles, – dies ist sogar das hauptsächliche Characteristikum, und das,

---

Erlösung am allernächsten, für die Güte am allerunwiderstehlichsten ist." Der Teufel weist aber die Nichtigkeit dieser Überlegung nach: „. . . woher will deinesgleichen die Einfalt nehmen, die naive Rückhaltlosigkeit der Verzweiflung, die die Voraussetzung wäre für diesen heillosen Weg zum Heil? Es ist dir nicht klar, daß die bewußte Spekulation auf den Reiz, den große Schuld auf die Güte ausübt, diesen Gnadenakt nun schon aufs äußerste unmöglich macht?" (ib. S. 392 f.)

[1] Von Juda heißt es: „. . . er wollte es so, daß er Strafe leide, er allein, und blickte mit Geringschätzung auf die, die ungeplagt blieben dank ihrer Dickfelligkeit. Und das ist der eigentümliche Hochmut des Gewissens." Und weiter: „Die Hölle ist für die Reinen, das ist das Gesetz der moralischen Welt. Denn für die Sünder ist sie und sündigen kann man nur gegen seine Reinheit. . . . So ist's eingerichtet, und ist die Hölle ganz gewiß nur von besseren Leuten bewohnt, was nicht gerecht ist, aber was ist unsere Gerechtigkeit!" (Joseph der Ernährer, S. 324 und 325.)

was im allgemeinen darüber auszusagen, zugleich das, was der Neuankömmling dort zuerst erfährt, und was er zunächst mit seinen sozusagen gesunden Sinnen gar nicht fassen kann und nicht verstehen will, weil die Vernunft oder welche Beschränktheit des Verstehens nun immer ihn daran hindert, kurz, weil es unglaublich ist, unglaublich zum Kreideweißwerden, unglaublich, obgleich es einem gleich zur Begrüßung in bündig nachdrücklichster Form eröffnet wird, daß ‚hier alles aufhört', jedes Erbarmen, jede Gnade, jede Schonung, jede letzte Spur von Rücksicht auf den beschwörend ungläubigen Einwand ‚Das könnt und könnt ihr doch mit einer Seele nicht tun': es wird getan, es geschieht, und zwar ohne vom Worte zur Rechenschaft gezogen zu werden, im schalldichten Keller tief unter Gottes Gehör, und zwar in Ewigkeit."[1] Dieses Schicksal aber ist deshalb unentrinnbar, weil es ja nicht etwa von außen verhängt ist (so daß man sich davon innerlich distanzieren könnte); es ist vielmehr tief innerlich *gewollt*. „Darum, zu deiner Beruhigung sei es gesagt, wird dir denn auch die Hölle nichts wesentlich Neues, – nur das mehr oder weniger Gewohnte, und mit Stolz Gewohnte, zu bieten haben. Sie ist im Grunde nur eine Fortsetzung des extravaganten Daseins. Um es in zwei Worten zu sagen: ihr Wesen oder, wenn du willst, ihre Pointe ist, daß sie ihren Insassen nur die Wahl läßt zwischen extremer Kälte und einer Glut, die den Granit zum Schmelzen bringen könnte, – zwischen diesen beiden Zuständen flüchten sie brüllend hin und her, denn in dem einen erscheint der andre immer als himmlisches Labsal, ist aber sofort und in des Wortes höllischster Bedeutung unerträglich."[2]

Gerade von hier aus läßt sich natürlich nochmals die Frage aufwerfen, ob denn Thomas Mann nicht doch bloße Psychologie treibe, die Beschwörung des Teufels also nicht mehr sei denn ein kunstvolles Spiel mit Worten. Ich meine, diese Frage sei bereits beantwortet und zwar im verneinenden Sinn. Denn: *ist* unsere Existenz so tief rätselhaft, so sehr aufs Äußerste angelegt, daß wir das Gefühl bekommen müssen, daß in der Tat im Menschen das innerste Geschehen der Welt sich abspiegle und unendlich Schweres von seinem Tun und Lassen abhänge, – was soll denn da überhaupt noch die Rede von einem angeblichen „bloßen" Diesseits? Hintergründig tief, von Ewigkeit überflutet erscheint vielmehr von hier aus gesehen unser *ganzes* Dasein in der Zeit – „von allen Seiten umgibst Du mich" – und weit eher wäre doch zu fragen, wo denn hier überhaupt noch Platz sei

[1] Doktor Faustus, S. 388 ff. [2] ib. S. 392.

für ein bloßes „Diesseits"? Die ganze Fragestellung ist falsch. Umgekehrt können wir jetzt vielmehr sagen, daß eben von dem Einblick in die letzten, außerordentlichen Sachverhalte jene Korrespondenz zwischen den verschiedenen Ebenen, von der wir eingangs sprachen, nun unmittelbar verständlich wird, auf eine wahrhaft unheimliche Weise und gewiß weit „jenseits" von bloßer Immanenz und einer in ihrem Sinne verstandenen Psychologie. Wir begreifen, wie es kommt, daß bestimmte Personen in das Leben des Helden eintreten, wie durch ein Stichwort gerufen, weil sie nämlich zum *Plan* gehören und von hier aus (was auch sonst ihre Stellung im Kausalzusammenhang von Natur und Gesellschaft sein mag) die jenseitige Signatur unmittelbar vorweisen. So ist der Dienstmann, der den jungen Studenten zu Leipzig in die Animierkneipe führt (wohin er doch gar nicht will), so ist die hetaera esmeralda (an der er „sichs holt"), so ist auch Dr. Schleppfuß ein Werkzeug des jenseitigen Planes und überall – etwa bei der rätselhaft konsequenten Störung und Unterbrechung der ärztlichen Behandlung – treffen wir auf solche Spuren von Nicht-Zufall, von gezielter Strahlung.

Indes brauchen wir uns über Immanenz oder Transzendenz gar nicht zu streiten, solange wir diejenige Funktion noch nicht ins Auge faßten, welche in dem Werk die Signatur der Transzendenz ohne allen Zweifel trägt: die Transzendenz der *Gnade*. Auf ihre Erscheinung läuft ja das Werk zu, um ihretwillen bietet es seinen verschwenderischen Reichtum auf. Wie und wo wird denn nun die Gnade sichtbar? Die Antwort lautet: sie wird hier (in diesem außerordentlich gelagerten und zugespitzten Fall) überhaupt nicht sichtbar, aus guten, aus den besten Gründen. Der Teufel kann leichter zur Anschauung kommen als Gott: nicht umsonst heißt er der Fürst dieser Welt. Gott dagegen und zwar: Gott allein und ausschließlich kann ganz unanschaulich bleiben und eben darin einzig, unnachahmlich nah und gegenwärtig; nicht zu greifen, wohl aber zu glauben. Der *Glaube* ist die einzige Form der Gewißheit, die es hier, in extremis, gibt; er erfaßt das Unsichtbare, Unbeschwörbare, das jenseits von Sichtbarkeit und Gefährdung liegt, mit vollkommener Sicherheit, aber eben nur mit *dieser,* ihm allein in dieser Form zukommenden Sicherheit. Thomas Mann hat diese schwer zu beschreibenden (eben wegen ihrer Unanschaulichkeit so schwer zu beschreibenden) Sachverhalte auf seine Weise doch zur Anschauung gebracht, indem er den Schluß der Symphonischen Kantate „Dr. Fausti Weheklag", letzten Werkes des „guten und bösen Christen" Adrian Leverkühn, folgendermaßen beschreibt: „Aber einer anderen und letzten, wahrhaft letzten Sinnes-

verkehrung will gedacht und recht von Herzen gedacht sein, die am Schluß dieses Werkes unendlicher Klage leise, der Vernunft überlegen und mit der sprechenden Unausgesprochenheit, welche nur der Musik gegeben ist, das Gefühl berührt. Ich meine den orchestralen Schlußsatz der Kantate, in den der Chor sich verliert, und der wie die Klage Gottes über das Verlorengehen seiner Welt, wie ein kummervolles ‚Ich habe es nicht gewollt' des Schöpfers lautet. Hier, finde ich, gegen das Ende, sind die äußersten Akzente der Trauer erreicht, ist die letzte Verzweiflung Ausdruck geworden, und – ich wills nicht sagen, es hieße die Zugeständnislosigkeit des Werkes, seinen unheilbaren Schmerz verletzen, wenn man sagen wollte, es biete bis zu seiner letzten Note irgend einen andern Trost als den, der im Ausdruck selbst und im Lautwerden, – also darin liegt, daß der Kreatur für ihr Weh überhaupt eine Stimme gegeben ist. Nein, dies dunkle Tongedicht läßt bis zuletzt keine Vertröstung, Versöhnung, Verklärung zu. Aber wie, wenn der künstlerischen Paradoxie, daß aus der totalen Konstruktion sich der Ausdruck – der Ausdruck als Klage – gebiert, das religiöse Paradoxon entspräche, daß aus tiefster Heillosigkeit, wenn auch als leiseste Frage nur, die Hoffnung keimte? Es wäre die Hoffnung jenseits der Hoffnungslosigkeit, die Transzendenz der Verzweiflung, – nicht der Verrat an ihr, sondern das Wunder, das über den Glauben geht. Hört nur den Schluß, hört ihn mit mir: eine Instrumentengruppe nach der andern tritt zurück, und was übrig bleibt, womit das Werk verklingt ist, das hohe g eines Cello, das letzte Wort, der letzte verschwebende Laut, in pianissimo-Fermate langsam vergehend. Dann ist nichts mehr, – Schweigen und Nacht. Aber der nachschwingend im Schweigen hängende Ton, der nicht mehr ist, dem nur die Seele noch nachlauscht, und der Ausklang der Trauer war, ist es nicht mehr, wandelt den Sinn, steht als ein Licht in der Nacht."[1] Wie man angesichts solcher Aussagen behaupten kann, Thomas Mann verstehe nichts von der Gnade und ihrem Horizont, will mir schwer begreiflich scheinen[2]. Ich denke: gültiger, sachge-

[1] ib. S. 775 f.

[2] Thomas Mann hat sich inzwischen auch mehrfach unmittelbar über seine religiöse Anschauung geäußert, in der Schrift „Meine Zeit" und neuerdings in einer Ansprache, die er am 8. Juni 1953 vor Studenten der Hamburger Universität gehalten hat. (Ich zitiere aus dem Manuskript, abgedruckt in „das nebelhorn" eine Zeitung Hamburger Studenten, Nr. 4, Jg. 1) „Gnade. Nicht umsonst spielt dieser Begriff in meine späteren dichterischen Versuche – schon in die Josephsgeschichten, dann in den Faustus, dann in die Wiedererzählung der Gregoriuslegende – immer stärker hinein. Gnade ist es, was wir alle brauchen und jenes Gnade sei mit Euch, mit dem in der Lübecker Marienkirche allsonntäglich die Predigt begann, – wie mein Blick über Sie hinzieht, möchte ich es, das Herz

mäßer kann man doch nicht leicht von ihr und von unserer Möglichkeit *zu* ihr, also vom *Glauben* reden.

Im Glauben schauen wir zu der Gnade auf (die doch, wie wir sahen, wesentlich unanschaulicher Natur ist); im *Gebet* nennen wir sie ausdrücklich bei Namen. Von Jakobs Gebet war bereits die Rede und wir sahen: wichtig ist nicht so sehr, daß das Gebet erhört, wichtig ist vor allem, daß es gebetet wird[1]. Mit einem Gebet schließt denn auch der Bericht vom Doktor Faustus; der Freund des Helden, welcher dessen Geschichte erzählt, spricht es: „Deutschland . . . taumelte dazumal auf der Höhe wüster Triumphe, im Begriffe, die Welt zu gewinnen kraft des einen Vertrages, den es zu halten gesonnen war, und den es mit seinem Blute gezeichnet hatte. Heute stürzt es, von Dämonen umschlungen, . . . hinab von Verzweiflung zu Verzweiflung. Wann wird es des Schlundes Grund erreichen? Wann wird aus letzter Hoffnungslosigkeit, ein Wunder, das über den Glauben geht, das Licht der Hoffnung tagen? Ein einsamer Mann faltet seine Hände und spricht: Gott sei eurer armen Seele gnädig, mein Freund, mein Vaterland.“[2] Für Thomas Mann steht bekanntlich die Figur des Doktor Faustus, die so viele Züge Friedrich Nietzsches trägt, stellvertretend für das Deutsche Volk und so erfahren wir denn hier zum Schluß: Das Beste, ja das Einzige, das einem, der sein Volk von Herzen liebt, in notvollster Stunde zu tun übrig bleibt, sei: für sein Volk zu *beten*.

* * *

Sie werden jetzt ohne Weiteres verstehen, daß – innerhalb des dichterischen Gesamtwerkes – der nächste Schritt von hier aus, nämlich der Schritt zur katholischen Form der Legende, durchaus nicht zufällig ist. Er mußte vielmehr getan werden mit innerer Notwendigkeit. Vom Glauben und vom Gebet war die Rede: in ihnen – und nicht primär in Willensentschlüssen – gewinnen wir „Staat und Stand“ angesichts der letzten, souveränen Wirklichkeit, auf die kein Zauber wirkt, die sich frei schenkt oder versagt und von der doch

bedrängt von dieser gefährlichen Zeit, jedem Einzelnen von Ihnen persönlich, der deutschen Jugend insgesamt, Deutschland selbst und unserem alten Europa wünschend zurufen: daß Gnade mit ihm sei und ihm helfe, sich aus Wirrnis, Widerstreit und Ratlosigkeit ins Rechte zu finden.“

[1] (Die Entelechie ist) „der Engel des Einzelwesens, der Genius seines Lebens, auf dessen wissende Führung es gern vertraut. Was man Gebet nennt, ist eigentlich die mahnende oder beschwörende Anmeldung dieses Vertrauens. Gebet aber heißt es mit Recht, weil es im Grunde Gott ist, den wir damit anrufen“ (Doktor Faustus, S. 151).

[2] ib. S. 806.

am Ende alles abhängt ganz allein. Um die reine Gestalt dieser Wirklichkeit, die Gestalt der Gnade, geht es nun in dem nächsten Werk, dem „Erwählten", direkt und unmittelbar; die Geheimnisse des hohen Willens sollen selbst das Thema sein. Daher also: eine Legende; daher aber *auch* (nach der formalen Seite): ein nonplus ultra von distanzierender *Ironie*. Gerade weil es hier um das Höchste geht (welches ja unanschaulich ist und bleibt, hier aber im *Bilde* symbolisch angeschaut werden soll), muß jede *schlechte* Direktheit, muß Sentimentalität oder plumpe Erbaulichkeit mit äußerster Strenge vermieden werden. Schafft nun schon die Legendenform als solche bis zu einem gewissen Grad diesen Abstand, indem sie – als eine Atmosphäre schwebender Ferne – den direkten Zugang ebensosehr erschwert, als sie ihn zunächst zu erleichtern scheint, so wird dieser Abstand durch die ironische Art des Vortrages bis an die Grenze des Möglichen vertieft. Für geläuterten Kunstverstand eine hohe Wonne – ich glaube, daß der „Erwählte" zu dem Schönsten gehört, was Thomas Mann je geschrieben hat –, indes möchte ich es auch keinem verübeln, wenn er hier stutzt und nicht recht mitkommt[1]. Da ich auch hier darauf verzichten muß, den Gang der Handlung in extenso zu berichten, hoffe ich um so mehr, daß recht viele von Ihnen sich den Genuß der eigenen Lektüre gönnen werden. Sie werden dann sehen, wie subtil bis ins Letzte dieser distinguierte, ironische Vortrag ist, – etwa, wenn die Gründe erörtert werden, weshalb den beiden Freunden, die den Erwählten aufzusuchen haben, nämlich dem Senator Anicius Probus und seinem Freunde Liberius, dem Kardinal-Presbyter von St. Anastasia sub Palatio, die Offenbarung des blutenden Lammes je mit einem ganz kleinen Unterschied zuteil wird[2], oder wenn wir das Ge-

---

[1] Wenn zwar Grenzmann meint, die Geschichte sei überhaupt nicht Ernst, sondern lediglich eine Parodie auf den christlichen Glauben („Das Wunder des blutenden Lammes . . . ist eine einzige Parodie. Was ein Wunder ist, weiß Thomas Mann nicht" a. a. O. S. 69), so ist er auf alle Fälle – was man nicht sein sollte – päpstlicher als der Papst, welcher als Kenner oder von Kennern beraten, inzwischen den Dichter in Audienz empfangen hat.

[2] In der Vision des Anicius haben sich nämlich die Blutstropfen des Lammes, wie sie die Erde berührten, in Rosen verwandelt; in der Vision seines geistlichen Freundes fehlt dieser Umstand. Der Kardinal hat dies zunächst – mit dem natürlichen Selbstbewußtsein des hohen Klerikers – für einen Vorzug erklärt: er habe diese Glaubensstütze nicht nötig gehabt. Später, als sie den Büßer in scheußlicher Mißgestalt auf dem meerumrauschten Felsen antreffen, erklärt der Kardinal die Vision für Teufelstrug und beruft sich eben auf jenen Unterschied zum Beweis. (Du bist, sagt er zu seinem weltlichen Freund) „ein Laie und außerstande als solcher, meine Gefühle zu teilen. Leicht hast du es, dir im Glauben gütlich zu tun, während mein Sinn für Repräsentation in Scham sich windet . . ." Anicius aber entgegnet: (Du) „. . . aber mein Freund, kehrst allzu einseitig den Adelssinn der

spräch des Anicius mit seiner gelehrten Frau Faltonia belauschen, die er mit seiner Neuigkeit überfallen hat, wie sie eben den Origenes exzerpiert. Das sind aber nur zwei nebensächliche Hinweise, da man sich von der Schönheit des Werkes eben wirklich nur durch eigenes Lesen eine Vorstellung zu machen vermag.

Wichtig ist vor allem, daß bei der Erzählung vom „Erwählten" das Ethische ganz in den Hintergrund tritt, sekundär wird. Besser noch würde man vielleicht sagen: daß das Handeln der Menschen, sofern es für die Beziehung zu Gott überhaupt positive Bedeutung hat, hier den Charakter des *reinen Gehorsams* hat. Von Leistung, gar von Zauber kann hier die Rede überhaupt nicht mehr sein; zu unmöglich ist die Situation, um die es sich in diesem Berichte handelt; nämlich ganz und gar, im wörtlichsten Verstand „des Teufels". Zwei adelige Geschwister von erlesener Natur Leibes und der Seele entbrennen zueinander in sündiger Liebe; ein Kind entspringt dem unglückseligen Bunde, das durch verhängnisvolle Führungen in die Lage kommt, eines Tages die eigene Mutter zu heiraten und mit ihr wiederum zwei Kinder zu erzielen. Auch hier also sind Hoheit und Schönheit, welche so leicht zur Einbildung der Einzigartigkeit führen, zum sublimsten Hochmut, mit dem wir Gott beleidigen, die Stelle, an welcher der Teufel ansetzt. Zugleich aber ist gerade diese Situation in ihrer Verruchtheit und offenkundigen Aussichtslosigkeit recht eigentlich der Schauplatz, welcher der Gnade ansteht. Sie sei, so sagt der mönchische Erzähler der Begebenheit (auch hier haben wir eine ganz ähnliche dichterische Einkleidung wie im Doktor Faustus), in ihrer Unermeßlichkeit, im Glanze ihrer völlig souveränen Freiheit für unsere Betrachtung viel wichtiger und erbaulicher, als es die eindrucksvollste Form „bloßer" menschlicher Heiligkeit zu sein vermöchte.

Auch in der Geschichte vom „Erwählten" kommt dem Handeln der Menschen eine bedeutende Rolle zu, aber letzten Endes doch nur, sofern dieses Handeln *Buße* ist. In dieser Eigenschaft ist es aber im Grunde gar kein selbständiges Handeln der Menschen, zumindest doch kein selbst *gewähltes;* man könnte es vielmehr bezeichnen als ein antwortendes Handeln. Hier ist am Werk ein verzehrender Gehorsam, der vor keiner Konsequenz zurückschreckt, auch vor der notvollsten nicht. Zu diesem Handeln aber steht in Wechselwirkung das Wunder: nur zu ihm! Das ist freilich nicht so zu verstehen, als

---

Kirche hervor und vergißt ihre Popularität, für die Gott hier, wie es scheint, ein starkes Exempel setzt. Bei der Wahl ihres Hauptes gilt nichts, was hienieden uns stuft, Geblüt und Stamm nicht, noch Herkunft . . ." (Der Erwählte, S. 281).

vermöchte der Gehorsam das Wunder herbeizuzwingen, weil ja vielmehr gerade er die innere Seite der Gnadenwirkung ist, also das Wunder selbst in seiner eigentlichen Gestalt. Aber vom Wunder ist hier ausdrücklich die Rede. In der protestantischen Form der Legende fanden wir es ganz am Rande des menschlichen Daseinsbereichs, nämlich eschatologisch, „nur" geglaubt, immer in Aussicht stehend. Hier, in der katholischen Form der Legende, erfahren wir, auf welche Weise es sich zu verdichten, sinnfälliger zu werden vermag.

Mitten im menschlichen Bereich vollzieht sich das Wunder, nämlich *für* den Menschen und *am* Menschen. Vor allem aber vollzieht es sich *durch* den Menschen. Hier nun öffnet sich eine neue Dimension, diejenige der sichtbaren *Kirche;* dies ist ihr erster, gleichsam dramatischer Aspekt. Die Stelle läßt sich zeigen, an welcher der Dichter die Kirche sozusagen ins Visier bekommen hat. In den frühen Werken begegnen wir wohl einzelnen beamteten Vertretern der Kirche, welche, mit einigen Ausnahmen, im Großen und Ganzen nicht sehr günstig abschneiden: von der Kirche selbst erfährt man allenfalls, daß sie bestimmte repräsentative Funktionen in der Gesellschaft wahrzunehmen hat. Eine nicht sehr tiefe, nicht sehr wesentliche Auffassung also. Das wird nun völlig anders in den Josefsromanen. Hier gilt ein ganz neues Interesse, und zwar: leidenschaftliches Interesse, dem Dasein und den Lebensbedingungen der auserwählten Menschen, in welchen sich die Gnade objektiviert, denen also eine stellvertretende Funktion zukommt, und zwar in der Weise, daß sie einen Zusammenhang bilden innerhalb einer heilsbezogenen Geschichte, welche sie durch ihre anspruchsvolle Tradition bildet und formt und die Voraussetzung bildet für den persönlichen Auftrag der Einzelnen. Wie ein himmlischer Bogen ist diese Geschichte durch die Zeit gespannt, indem sie die überzeitlichen Endpunkte des doppelten „Einstmals" miteinander verbindet, nämlich dasjenige der in feierlicher Dämmerung gelegenen Urvergangenheit mit dem großen „Einst" der zukünftigen Verheißung[1]. Intensiv hat sich der Dichter in die Geschichte dieser Auserwähltenschaft vertieft; wie kaum ein anderer hat er meditierend die alttestamentlichen Berichte nachgelebt und

[1] Von Abraham heißt es: „. . . ihm gab Gott die Unruhe ins Herz, daß er unermüdlich arbeite an Gott, ihn hervordenke und ihm einen Namen mache, zum Wohltäter schuf er sich ihn und erwiderte dem Geschöpf, das den Schöpfer erschuf im Geiste, die Wohltat mit ungeheuren Verheißungen. Einen Bund schloß er mit ihm zu wechselseitiger Förderung, daß einer immer heiliger werden sollte im Andern und verlieh ihm das Recht der Erberwählung, Segens- und Fluchgewalt. . . . Weite Zukünfte riß er auf vor ihm, worin die Völker wogten, und ihnen allen sollte sein Name ein Segen sein." (Joseph der Ernährer, S. 331.)

nachberichtet in wahrhaft existentieller Anteilnahme (was ihn übrigens vor einer Kritik, die *bloß* traditionell und philologisch-zünftig begründet wäre, doch wohl schützen sollte). Von dem geschichtlichen Mittelpunkt und Höhepunkt dieses Prozesses freilich, von Jesus, ist in diesem dichterischen Werk, das wir doch so sehr in seinem intimen Bannkreis antreffen, nirgends die Rede, außer dort, wo – besonders schön in der Thamar-Novelle – auf den zukünftigen „Mann und Menschensohn, Friedreich geheißen, den Träger und Bringer des Friedens" verheißungsvoll hingewiesen wird[1]. Ist das ein Mangel? Ich meine nicht. Ich glaube, daß es Takt ist und vollkommene Einsicht in das Wesen der Sache. Die Botschaft vom Heil ist kein Gegenstand der Dichtung; wohl aber kann eine Lebenswelt es sein, welche (und sofern sie eben) durch die Botschaft bestimmt ist. Nur in der Legendenform – in der Geschichte vom „Erwählten" durch die Vision des blutenden Lammes – mag das Zentrum der Botschaft anklingen; im übrigen ist es in seiner Wirkung da, nämlich in der Funktion der Kirche, welche den Auftrag hat, an Gottes Stelle die Schuld zu vergeben. An der Tiefe der Schuld wird die Wahrheit der Absolution, an den extremen Lebensbedingungen, die den wahren Priester hervorbringen und unter denen er leben muß, wird die Tiefe der Schuld sichtbar gemacht.

Vollständig ausgebildet finden wir diese Gedanken aber erst in der Geschichte vom „Erwählten". Der Sinn der schweren Erziehung, zu welcher die abgründige Schuld samt ihren jammervollen Folgen – die weit über den Kreis der unmittelbar „Schuldigen" hinaus gar viele betreffen und ins Unglück stürzen – ebenso gehört wie die furchtbaren, lebenzerstörenden Werke der Buße, ist einzig und allein die Bestellung des Hirten, der da Barmherzigkeit zu verwalten vermag, mit weitem Herzen und doch ohne Fahrlässigkeit, die Erziehung und Bestellung des völlig gotteigenen Menschen. Das ist der Sinn, welcher dem Leiden zuerkannt wird; auch hier finden wir das Dichtwerk als Anwalt zentral christlicher Lebensanschauung, wobei freilich zu sagen ist, daß dieser hohe Sinn nur von den erwählten Menschen erkannt wird, nur für sie also *gilt*. In der Fähigkeit und Bereitschaft zur Absolution, die der erwählte Mensch (erwählt darin und dadurch, daß er die Kraft des Verderbers erfahren hat und von hier aus die reine Freiheit und Überlegenheit der Gnade) zu spenden *verpflichtet* ist, finden wir nun doch wohl den so lange und so heiß gesuchten Inhalt für das Wort „Liebe", das im Zauberberg noch unbestimmt bleiben

[1] ib. S. 335.

mußte. Das ist die Liebe, die „stärker ist als der Tod", sie allein. Um sie zu üben, müßte man entweder Gott selber sein, oder man müßte, wenn man etwa als Mensch so lieben will, „sich selbst gestorben" sein, wie der Apostel Paulus es ausgedrückt hat.

In der großen Lossprechungsszene am Ende des Werkes (und zugleich seinem Kern und Stern), in welcher der heilige Papst seiner sündigen Mutter und Gattin die Vergebung zuspricht, sind zwei Umstände zu beachten. Voraussetzung zunächst für die Vergebung ist jene äußerste Entblößung, in welcher die Seele sich verantwortlich erklärt für sich selbst in vollem Umfange, in welcher sie deshalb alles Einzelne, was da zu verantworten ist, herleitet aus dem Grund ihrer Freiheit. Es wäre zu wenig, wollte man lediglich sagen, daß nur auf diese Weise Erlösung von der Schuld möglich sei; vielmehr ist die Beichte, in solcher Tiefe verstanden, bereits die Erlösung selbst, ihre erste Stufe. Wo sie möglich ist, gibt es – das ist der zweite Umstand, auf den es zu achten gilt – überhaupt keine Grenze für das von Gott in der Kirche instituierte Wunder. Dieses Wunder besteht zunächst darin, daß die Kirche so *hören* kann wie Gott selbst hört, daß ihrer Freiheit des Hörens, in welcher ihre Macht über Sünde und Tod begründet liegt, keine Grenze gesetzt ist. Wie dreimal die Büßende das Bekenntnis versucht, wie zweimal die Todesangst, es möchte hier keine Vergebung möglich sein, stärker ist als die Bereitschaft, die greuelvollen Dinge zu berichten und die Verantwortung dafür zu bekennen, wie aber dreimal die formelhafte Antwort ergeht: „der Papst hört", in einer großartigen Monotonie wie von weit jenseits des Lebens, das dritte Mal mit der Vorgabe: „Dies Ohr und dies Herz sind fest" – das gehört, soweit ich es beurteilen kann, zu den stärksten Darstellungen, die das Mysterium der Lossprechung jemals in der Kunst gefunden hat. Wie aber der Freiheit des Hörens keine Grenze gesetzt ist, so erst recht nicht der Vollmacht des heilenden Wortes. „Ihr seid gewärtig (sagt der Papst), daß ich die Arme hebe und Euch verfluche. Hat Euch nie jemand gesagt, der Gott studiert hatte, daß Er wahre Reue als Buße annimmt für alle Sünden, und daß ein Mensch, sei seine Seele auch noch so krank, – wenn sein Auge nur eine Stunde naß wird von Herzensreue, so ist er gerettet?"[1]

Daraus aber, daß es diese Vollmacht des heilenden Wortes gibt, erwächst mit Notwendigkeit der Glaube an Gottes endlichen Triumph. Wie man angesichts gerade dieses (so folgerechten wie grandiosen) „finis operis", womit die Geschichte vom „Erwählten" schließt, sagen

[1] Der Erwählte, S. 313.

kann, die Absolution im „Erwählten" sei eine Farce und übrig bleibe „eine Welt dunkler und bedrückender Geheimnisse"[1], ist eigentlich schwer verständlich. „Die Welt ist endlich und ewig nur Gottes Ruhm"[2], das ist gottgelehrter Weisheit letzter Schluß und somit wissen wir ja denn auch, worin Gottes Ruhm *besteht*. Er besteht – darüber soll ja die Geschichte belehren, indem sie es symbolisch zur Anschauung bringt – darin, daß Gott „die Werke des Teufels zerstört".

* * *

Soviel über die religiöse Frage im dichterischen Werk von Thomas Mann. Wir haben gesehen, wie tief diese Frage das gesamte Werk durchdringt und zwar immer stärker, immer deutlicher, tiefer und eindrucksvoller von Werk zu Werk in den Dichtungen der späteren Zeit; ohne diesen Aspekt ist das Gesamtwerk gar nicht zu verstehen. Es ist ein sehr strenges und folgerichtiges Werk; man sieht ohne weiteres, daß sein Autor jede Möglichkeit benützt hat, die ihm seine Anlage und die Umstände zureichten. Insofern kann man sagen, daß der alte Dichter wie eine lebendige Bestätigung seiner Mahnung zum Wachen und Nüchternsein, zur Verantwortung und Treue nun dastehe inmitten des glanzvollen Gefolges seiner Gestalten: ein großes geschlossenes Werk und Leben für Staat und Stand des homo Dei! Erlebtes Leben spricht hier zu uns, unmittelbar geäußert in der Form hoher Dichtung; was aber hier erlebt und gestaltet ist, sind die größten Dinge der Menschheit: ihre „Gottessorge", ihre Verantwortung vor Gott und – für Gott!, ihre tragische Schuld und – glänzend über allem – das Mysterium der Gnade.

Vom Biographischen lebt die Kirche. Ich denke, wir sollten tief dankbar sein, wenn einer so, wie Thomas Mann getan hat, in unablässiger Bemühung, mit Güte und Strenge – denn leicht macht es dieser Dichter niemandem, weder sich selbst noch seinen Lesern – uns zeigt, wie sehr wir die Gnade brauchen, vor allem aber doch: daß es die Gnade *gibt* und daß nur hier einzig und allein unsere Hoffnung ist.

[1] Wilhelm Grenzmann, a. a. O. S. 69.
[2] Der Erwählte, S. 319.

„Umkehr" in spätjüdisch-häretischer und in frühchristlicher Sicht[1]

Von Herbert Braun

I

Die vor gut sechs Jahren bei Qumran an der NW-Ecke des Toten Meeres in einer Höhle gefundenen hebräischen Handschriften sind auch für das NT von größter Bedeutung. Gerade die Dualismen der sog. Sektenregel – es handelt sich um einen Text aus dem 1.–2. vorchristlichen Jahrhundert[2] – fanden mit Recht vor allem Beachtung. Um ein fundiertes Urteil über das Verhältnis von Sektenschrift und NT zu gewinnen, versucht man am besten, einen beiden Texten gemeinsamen zentralen Begriff durchzudenken. Für die älteste Schicht des NT, für die aus den Synoptikern kritisch zu eruierende Verkündigung Jesu, bietet sich da der Begriff der „Umkehr" (שוב; *μετανοεῖν*, *μετάνοια*) an. Was sagt das häretische Judentum der Sektenschrift, was sagt die Verkündigung Jesu über die Umkehr aus?

Zunächst die Texte; die der ja noch weithin unbekannten Sektenregel in wörtlicher Übersetzung.

Man 5, 1–3: „Das ist die Ordnung für die Männer der Einung, die willig sind, umzukehren von allem Bösen und an all dem festzuhalten, was er zu seinem Wohlgefallen befohlen hat: sich zu trennen von der Gemeinde der Männer des Unrechts und eine Einung zu sein in der Tora und im Besitz, Antwort zu geben nach Anordnung der Sadoq-Söhne, der Priester, die den Bund bewahren, und nach Anordnung der Menge der Männer der Einung, die am Bunde festhalten."

---

[1] Dieser Aufsatz gibt im wesentlichen meine am 11. Juni 1953 an der Johannes Gutenberg-Universität zu Mainz gehaltene Antrittsvorlesung wieder.

[2] Millar Burrows. The Dead Sea Scrolls of St. Mark's Monastery. Vol II 2 Plates and Transscription of the Manual of Discipline. New Haven 1951.

Man 5, 7–9: „Jeder, der in den Rat der Einung eintritt, soll in den Gottesbund vor den Augen aller Willigen eintreten und soll einen Bindeeid über sich verhängen, zur Moses-Tora zurückzukehren (oder: sich zu bekehren) entsprechend allem, was er befohlen hat, mit ganzem Herzen und ganzer Seele, entsprechend allem, was von ihr (der Tora) offenbart wurde den Sadoq-Söhnen, den Priestern, die den Bund bewahren und sein Wohlgefallen suchen, und der Menge der Männer ihres Bundes."

Man 5, 13 f.: „Nicht sind sie rein, wenn sie sich nicht bekehren von ihrer Bosheit. Denn Unreinheit ist unter allen, die sein Wort übertreten."

Man 5, 15 f.: „Keiner aus den Männern der Einung soll auf ihre (der Unreinen, der Übertreter) Weisung hin sich bekehren (zurückkehren) zur ganzen Tora und zum Recht."

Man 5, 20–22: Die Prüfung des eintretenden Novizen auf Tora-Kenntnis und Tora-Werke geschieht nach Weisung der Aharoniden „und nach Weisung der Menge Israels, die willig sind, sich in der Einung zu bekehren zu (oder: gemäß) seinem Bund".

Man 6, 14 f.: „Und wenn er (der nach Wissen und Taten untersuchte Novize) der Disziplin entspricht, so soll er (der Prüfende) ihn (den Novizen) in den Bund eintreten lassen, sich zu bekehren zur Wahrheit und zu weichen von jeglichem Unrecht. Er soll ihn weise machen in allen Rechtssatzungen der Einung."

Die zitierten sechs Textstellen entstammen den Tafeln 5 und 6, dem Abschnitt, der von der Ordnung, dem סרך der Sekte, handelt. Die drei anderen Orte, an denen שוב die Bedeutung der Umkehr hat, sind von geringerem Gewicht:

Von dem den Eintritt in die Sekte Verweigernden heißt es (Man 3, 1): „Nicht ist sein Leben stark für den Bekehrer."

Der Kontext der Worte „in seiner Bekehrung" (Man 3, 3) ist überhaupt nicht eindeutig übersetzbar und interpretierbar.

Und schließlich versichert der Sänger des Schlußpsalmes (Man 10, 20): „Nicht will ich im Zorn beharren gegen die, die sich von der Sünde bekehren."

Soweit etwa das Material der Sektenregel. Die synoptischen Bekehrungsworte sind bekannter und brauchen hier nur angedeutet zu werden:

Die Bekehrungspredigt des Täufers in den Vorgeschichten (Mk 1, 4; Lk 3, 3; Mt 3, 2. 8. 11; Lk 3, 8) wird von Jesus (Mk 1, 15; Lk 5, 32) und von den durch ihn ausgesandten Jüngern (Mk 6, 12) fortgeführt. Die galiläischen Städte Chorazin und Bethsaida haben trotz der Wunder Jesu die Bekehrung verweigert, was an ihrer Stelle nicht einmal Tyrus und Sidon getan hätten (Mt 11, 20 f.; Lk 10, 13). Die Niniviten haben auf das Zeichen der Jonas-Predigt hin sich bekehrt, anders als die gegenwärtige Generation Jesus gegenüber (Lk 11, 32; Mt 12, 41). Die von Pilatus im Tempel niedergemetzelten Galiläer und die 18 vom Siloah-Turm Erschlagenen waren nicht größere Sün-

der als die andern Juden; ihr Schicksal zeigt an: ohne Bekehrung werden sie alle in der gleichen Weise zugrunde gehen (Lk 13, 3. 5). Die Parabeln vom verlorenen Schaf und verlorenen Groschen machen klar: im Himmel ist über *einen* sich bekehrenden Sünder mehr Freude als über 99 Gerechte, die keine Bekehrung nötig haben (Lk 15, 7. 10 par.). Der im Hadesfeuer leidende reiche Mann bittet Abraham um Entsendung des verstorbenen Lazarus in sein, des Reichen, Vaterhaus, damit seine fünf Brüder, durch den von den Toten erstandenen Lazarus gewarnt, rechtzeitig sich bekehren möchten (Lk 16, 30).

Ehe ich mit diesem eben skizzierten synoptischen Material theologisch arbeite, muß die historische Echtheitsfrage, wenn auch kurz, beantwortet sein. Der Kenner wird merken, daß ich bei dieser Antwort mich weitgehend den Analysen der formgeschichtlichen Schule von R. Bultmann und M. Dibelius verpflichtet weiß. Da die christliche Gemeindetradition die Berichte geformt hat, ist die absolute Gewißheit eines verbum ipsissimum des Irdischen an keiner Stelle der Tradition gegeben. Eine gewisse Wahrscheinlichkeit, es mit tradierten Sprüchen des irdischen Jesus zu tun zu haben, besteht beim Wort über die Galiläer und über die Siloah-Turm-Erschlagenen (Lk 13, 3. 5) und beim Vorbild der sich bekehrenden Niniviten (Lk 11, 32 par.). Bei den andern Worten halte ich Gemeindebildung für wahrscheinlich, vor allem aus formalen Gründen, weil die Sprüche durch ihren rückblickhaften oder betont Anwendung bringenden Tenor sich als späterer Zuwachs nahelegen. Solche Gemeindebildungen interpretieren den Bekehrungsruf Jesu durchaus im Sinne Jesu; ich benutze und behandle sie daher ebenso wie die mir als historisch echt geltenden. Eine wirkliche Verschiebung des Sinnes scheint erst dort vorzuliegen, wo Jesu Bekehrungspredigt mit späterer christlicher Terminologie verbunden wird, wie in Mk 1, 15 (*μετανοεῖτε καὶ πιστεύετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ*); denn der Terminus *εὐαγγέλιον* im Munde Jesu ist äußerst unwahrscheinlich, er verweist vielmehr in die hellenistische Gemeinde.

II

Eine starke Verwandtschaft in der Auffassung der Bekehrung tritt zwischen der Sektenregel und der Verkündigung Jesu auf den ersten Blick zutage.

Die Bekehrung ist notwendig und unerläßlich. Die Sektenregel ist vom Anfang bis zum Ende durchzogen von der Gewißheit, daß

nur der zur Einung, zum יחד Beitretende Gotte gefällt. In den יחד aber gelangt man hinein durch Umkehr, durch Abkehr von allem Bösen und durch Hinwendung zu einer strengen Observanz in der Moses-Tora (Man 5, 1–3. 7–9). Ohne diese Bekehrung zur Einung bleibt der Mensch in der Verstocktheit seines Herzens, im Irren (Man 5, 4 f.), in Finsternis (Man 3, 3) und Unreinheit (Man 3, 5); ohne Anerkennung des Bundes der Einung ist der Mensch Eitelkeit und hat Ausrottung zu erwarten (Man 5, 19). Von so zentraler Bedeutung ist die Umkehr, daß die Sekte sich, wie ihre spätere Fortbildung in der Damaskusschrift (Dam 19, 16)[1], einen „Bund der Umkehr" auch in dem durch die Sektenregel gekennzeichneten Stadium hätte nennen können.

Eine ähnlich zentrale Rolle spielt die Umkehr in der Verkündigung Jesu. Nicht nur vermeintlich eklatante Sünder, wie die Opfer der Pilatus-Willkür und des eingestürzten Siloah-Turms, alle haben die Umkehr nötig (Lk 13, 3. 5). Wer sie verweigert, handelt schlimmer als die Königin des Südlandes und als die Niniviten (Lk 11, 31 f. par.), schlimmer als die Heidenstädte Tyrus und Sidon (Mt 11, 20 f.). Der Vollzug der Umkehr ist Gegenstand der Freude im Himmel (Lk 15, 7. 10). Darum stellen die Evangelisten den Anfang der Jesus-Bewegung hinein in die Täufer-Bewegung (synopt. Vorgeschichten). Wenn in diesen Berichten die Vorläufer-Stellung des Täufers auch christliche Legende ist, wenn der programmatische Wortlaut der Täufer- und Jesus-Predigt (*μετανοεῖτε, ὅτι ἤγγικεν* – Mt 3, 2; 4, 17; Mk 1, 15) auch nicht Tradition eines konkreten Logions, sondern spätere christliche Formulierung ist – die Zusammengehörigkeit beider Bewegungen, der Täufer- und der Jesus-Bewegung, unter dem Gesichtspunkt der unabdingbaren Bekehrungsforderung steht außer Frage; darin liegt das innere Recht dieser späteren Darstellung. Die Gemeinde versteht den Sinn des Kommens Jesu (Lk 5, 32), den Sinn der Aussendung seiner Jünger zu seinen Lebzeiten (Mk 6, 12) (ganz gleich, wie es um die Geschichtlihckeit dieser Aussendung steht) eben unter diesem Gesichtspunkt: Jesus und die Jünger predigen die Bekehrung.

Sektenregel und Jesusworte, beide sind Zeugnisse einer radikalen Bekehrungs-Bewegung. Und zwar einer eschatologisch gerichteten. Damit ist in besonderer Weise ihre Verwandtschaft unterstrichen, während die Bekehrungspredigt an und für sich, ohne eschatologischen Einschlag, nur für das Spätjudentum im ganzen typisch wäre.

[1] Vgl. L. Rost, Das Verhältnis von Damaskusschrift und Sektenrolle. ThLZ 1952, 723–726.

Die Sektenregel betont: Gott hat ein Ende (קץ) gesetzt. Bis zu ihm streiten der Geist der Bosheit und der der Wahrheit im Herzen des Mannes. Beim Ende, am Zeitpunkt der Heimsuchung, des einschneidenden Gerichtes, vernichtet Gott die Bosheit für immer, so daß es sie dann nicht mehr gibt (Man 4, 16–25). Noch ist dieser Termin vom Geheimnis Gottes umgeben (Man 3, 23; 4, 18). Rechter Wandel nach den Vorschriften der Sektenleitung, nach der „Satzung der Zeit", zieht das Gericht, die Bestrafung der Gottlosen, die Aufhebung der Bosheit, die eschatologische Vollendung der Sektenglieder und die Enthüllung der Geheimnisse herbei (Man 8, 4–12). Das Halten der Tora geschieht also betonterweise unter dem Vorzeichen des Wartens; des Wartens auf die eschatologischen Heilbringer, den Propheten und die Gesalbten von Aharon und Israel (Man 9, 10 f.). So kommt es für den „Einsichtigen" darauf an, das Gesetz der Zeit (חוק העת) zu lernen[1] (Man 9, 13 f.), ein Mann zu sein, der eifert für die Satzung und ihre Zeit (Man 9, 23).

Den eschatologischen Bezug der Bekehrungspredigt Jesu detailliert nachweisen zu wollen, hieße, weite Strecken synoptischer Texte ausschreiben und interpretieren zu müssen. Bekanntlich steht im Mittelpunkt der Verkündigung Jesu die Botschaft von Gottes Königsherrschaft. Das Kommen der Königsherrschaft Gottes besagt: in Bälde geht die Welt zu Ende, indem Gott, in der Gestalt des Menschensohns, richtend und rettend und dem Weltlauf ein Ende setzend in die Welt hereinbricht. Jesu Verkündigung und Taten, besonders seine Exorzismen, sind die Sturmzeichen für dieses baldigst zu erwartende Geschehen. So gilt es – um nur einiges zu zitieren –, das Gewicht des Augenblicks recht einzuschätzen (Lk 12, 54–56), die Vorzugsstellung, eschatologische Generation zu sein, zu begreifen (Lk 10, 23 f.), das Salomo und Jona übertreffende Zeichen des eschatologischen Auftretens Jesu recht zu verstehen und darum die Bekehrung nicht zu verweigern (Lk 11, 29–32). Die Gemeinde hat später, programmatisch formulierend, mit vollem Recht die Jesus-Bewegung als eschatologische Bekehrungs-Bewegung verstanden: „Die Zeit ist erfüllt und die Königsherrschaft Gottes nahe herbeigekommen. Bekehrt euch –" (Mk 1, 15). Freilich spielt der synoptische Zentralbegriff der Königsherrschaft Gottes in der Sektenregel keine Rolle; nur die „Herrschaft Belijaals" oder anderer satanischer Gestalten

[1] Mit VAN DER PLOEG (Bibliotheca Orientalis VIII 4, 1951, 113–126) und M. SCHUBERT (Zeitschr. für kath. Theol. 74, 1952, 1–62), gegen MILIK (Manuale Disciplinae, Extractum ex periodico *Verbum Domini* Vol 29, 1951 Romae) verstehe ich חוק העת als Akkusativ-Objekt zu למוד.

begegnet öfter (Man 1, 18. 23; 2, 19; 3, 21. 22. 23; 4, 19). Auch die Gestalt Jesu als des eschatologischen Verkünders hat in der Sekte jedenfalls in dem Stadium, aus dem die Sektenregel datiert, noch keine Entsprechung; erst ein späteres Stadium – Habakuk-Kommentar und dann Damaskusschrift – liefert auch dafür Parallelen in der Gestalt des מורה הצדק (Hab-Kom 1, 14; 2, 2; 5, 10; 7, 4; 8, 3; 9, 9. 10; 11, 5; Dam 20, 32) bzw. des bereits verstorbenen מורה היחיד (Dam 20, 1. 14) oder des מורה (Dam 20, 28). Man könnte noch mehr anführen: die Sekte meint, im Unterschied zu den Jesus-Worten, das Ende durch Bekehrungsgehorsam (Man 9, 3–11) herbeiziehen zu können; in den Jesus-Worten steht das Ende unmittelbarer bevor. Aber all diese Nuancen ändern nichts am Gesamtbild: die Sektenregel und die Jesus-Worte gehören letztlich in ein und dieselbe eschatologische Bekehrungsbewegung.

Solch eschatologische Bekehrung trägt Entscheidungscharakter. Nicht jeder vollzieht sie; sie ist eine freiwillige Sache. Die Sektenglieder heißen die „Willigen" (נדבים oder נדב verbal Man 1, 7. 11; 5, 1. 6. 8. 10. 21. 22). Darum ist die Bekehrung auch nicht ersetzbar durch Sühneriten und kultische Waschungen; trotz aller erdenklichen Reinigungswasser gilt für den Verächter der Satzungen Gottes: „unrein, unrein wird er sein" (Man 3, 5). Die hohe Schätzung der sakramentalen Wasserreinigung auch in der Sekte ändert nichts an dem Satz: „nicht sind sie rein, wenn sie sich nicht bekehren von ihrer Bosheit" (Man 5, 13 f.). Denn es geht um das Tun, wie die Sektenregel gleich zu Beginn einschärft (Man 1, 2). Um das Tun des Guten und Rechten (Man 1, 2), all der Gebote und Satzungen (Man 5, 20. 22), um das Tun der verschiedenen frommen Erweisungen (Man 5, 3; 8, 2). Die Bekehrung meint also eine persönliche Entscheidung für einen verschärften Tora-Gehorsam.

Ganz ähnlich ist die Bekehrung in den Jesus-Worten verstanden. Wenn eins aus dem mahnenden Verweis auf die Niniviten und auf Tyrus und Sidon, auf die Opfer der Pilatus-Willkür und des Einsturz-Unglücks von Siloah klar wird, so ist es dies: es kommt für die Hörer Jesu darauf an, daß sie *ihre* Entscheidung recht treffen und die Bekehrung nicht verweigern. Auch wenn die נדב-Stämme der Sektenrolle keine direkte sprachliche Entsprechung in den synoptischen Herrenworten haben[1], der Sache nach ist der Entscheidungscharak-

[1] Weder προθυμεῖν noch die adjektivischen und verbalen Bildungen des Stammes ἑκών – um nur die hauptsächlichsten Äquivalente für נדב zu nennen – finden sich in den Synoptikern.

ter der Bekehrung in den Jesus-Worten völlig eindeutig. Darum ist in den Synoptikern die Bekehrung ebenfalls nicht kultisch-rituell ersetzbar. Wenn auch in der großen Polemik gegen die rituelle Reinheit Mk 7, 1–23 spätere Gemeindearbeit steckt, der Grundtenor der scharfen Worte, die das rituelle Händespülen als Heuchelei bezeichnen (Mk 7, 6–8), geht ebenso auf Jesus zurück, wie mit Wahrscheinlichkeit sogar die Formulierung: „Nichts, was von außen in den Menschen hineinkommt, vermag ihn zu profanieren; sondern was aus dem Menschen herauskommt, das profaniert ihn" (Mk 7, 15). Nicht Verachtung des Äußerlichen zugunsten des Geistigen spricht aus solcher Polemik; sondern dem Menschen soll der Weg verlegt werden, damit er seinen Ungehorsam nicht beibehält unter dem Deckmantel ritueller Observanzen. Das von der Gemeinde dem Täufer als Bekehrungspredigt in den Mund gelegte Wort spiegelt nicht die Meinung des Täufers speziell, sondern ebenso auch die Jesu wider: die Taufe nützt nichts, wenn eine wirkliche, rechte Taten zeitigende Bekehrung durch sie ersetzt werden soll (Mt 3, 8 par.): „Bringt Frucht, die der Bekehrung entspricht!" Es geht also auch hier in den Synoptikern bei der Bekehrung um das Tun, um das Verhalten. „Was nennt ihr mich 'Herr, Herr' und tut nicht, was ich sage?" (Lk 6, 46). Die ganze sittliche Verkündigung Jesu wäre dafür auszuschreiben, um darzutun: Bekehrung heißt hier, wie in der Sektenrolle, verschärfter Tora-Gehorsam.

Der bisher abgeschrittene Kreis der zwischen Sektenregel und Jesus-Worten gemeinsamen Bekehrungslehre ist nicht gering; der Mensch gilt angesichts des bald hereinbrechenden Endes als verloren, wenn er sich nicht bekehrt. Seine bloße Zugehörigkeit zur jüdischen Kultgemeinschaft nützt nichts. Es bedarf einer persönlichen Entscheidung, die nicht rituell ablösbar ist; einer Entscheidung, die sich im Tun, im Verhalten auswirkt.

III

Gibt es zwischen beiden Texten Differenzen in der Bekehrungs-Anschauung, und wo liegen sie?

Vieles wäre hier zu nennen. Die Sektenregel formuliert weit dualistischer als die Synoptiker; es sei dafür hier nur kurz daran erinnert, daß in ihr der häufigen Wendung von der Herrschaft Belijaals und anderer Dämonen (s. oben S. 247) nicht die Herrschaft Gottes, sondern die des Fürsten der Lichter (Man 3, 20) bzw. die des Lichtes

(Man 10, 1) gegenübertritt. Ihre Antithesen von Licht-Finsternis, Wahrheit-Lüge und ihr starkes Interesse an der „Erkenntnis" stellen die Regel, wie schon öfter beobachtet worden ist, in die Nähe johanneischen Denkens. Gleichwohl hat sie, darin unterschieden von Johannes und auch von Paulus, wie die Synoptiker die Bekehrung als theologisch zentralen Begriff beibehalten. Diese synkretistische Note der Sektenregel – starke spätjüdische Elemente neben starken gnostisch-orientalischen – ist gewiß sehr interessant im Vergleich mit der viel einliniger als spätjüdisch sich gebenden synoptischen Tradition. Aber hier, wo es mir speziell auf die Bekehrungslehre beider Textgruppen ankommt, kann ich diesen Fragen nicht nachgehen.

Auch der Tatsache, daß die Synoptiker die Johannes-Taufe mit der Bekehrung verbinden, während die Bekehrungsworte der Sektenregel mit der dort üblichen sakramentalen Reinigung (Man 5, 13) offenbar in keiner engen Verbindung stehen, möchte ich hier keine weitere Beachtung schenken, da ja in den Synoptikern ebenso wie in der Sektenregel die Taufe in keinem Falle an die Stelle der Bekehrung tritt.

Und schließlich soll der Unterschied beider Textgruppen nicht gewonnen werden auf Grund einer Feststellung, die auf den ersten Blick sehr nahezuliegen scheint: Die Sektenregel weiß von keiner Gestalt eines bereits vorhandenen Heilsmittlers; die Synoptiker dagegen schreiben von der Basis des Osterglaubens an Jesus Christus aus. Diese Unterscheidung trifft für die Evangelien als solche zweifellos zu; sie trifft aber ebenso zweifellos nicht zu für die Situation der ursprünglich gesprochenen Herrenworte, die in der ältesten synoptischen Schicht ihren Niederschlag fanden. Denn selbst wenn Jesus sich für den Messias gehalten hat – es gibt gewichtige Gründe, das in Frage zu ziehen –, eine Stellung zu seiner Person in dem Sinne der Bejahung irgendwelcher christologischer Aussagen hat er offenbar nicht gefordert. Ihn bejahen, heißt, sein Wort bejahen. Darum halte ich es methodisch für geboten, die Sachfragen der Bekehrung in beiden Textgruppen weiter zu durchdenken und nicht vorschnell christologische Aussagen der Synoptiker als Anzeichen der Verschiedenheit zu nennen; einer Verschiedenheit, die in ihrem letzten Sinne dann eher verdeckt als aufgeschlossen wäre.

Wie vollzieht sich die Bekehrung, d. h. nach unserer bisherigen Einsicht: die Verschärfung des Tora-Gehorsams?

Für die Sektenrolle ist die Beantwortung sehr einfach: eben durch den Eintritt in die Sekte. Die Sichbekehrenden sind dadurch charak-

terisiert, daß „sie sich trennen von der Gemeinde des Unrechts und eine Einung sind in der Tora und im Besitz" (Man 5, 1 f.). Um diese Einung, um den יחד, kreisen alle Aussagen der Regel. Der Beitritt zum יחד fällt zusammen mit dem Austritt aus der üblichen Kultgemeinde, aus der Gemeinde der Männer des Unrechts. Nur unter der Kontrolle der Sektenleitung, des Rates des יחד, gilt rechter Gehorsamswandel als gesichert (Man 8, 1–3). Darum eben ist das Judentum dieser Sekte, vom Standpunkt der jüdisch-orthodoxen Gemeinde aus, als häretisch zu bezeichnen[1].

Der solche Bekehrung, nämlich den Sekten-Eintritt, Vollziehende übernimmt eine strikte eidliche Verpflichtung auf eine strenge Observanz in der Moses-Tora (Man 5, 7–9). Der Charakter dieses verschärften Tora-Gehorsams wird vielleicht am ehesten deutlich, wenn wir das Augenmerk auf eine Eigentümlichkeit des Wortschatzes der Sektenrolle richten. Das häufigste Wort der Sektenrolle, „alle" (כול), beschreibt in überaus zahlreichen Wendungen die Verpflichtungen des Bekehrten gegenüber *allem* Offenbarten (נגלות Man 1, 8 f.; 5, 9; 8, 1. 15; 9, 13. 19), gegenüber *allem*, was er geboten hat (צוה Man 1, 17; 5, 1. 8), gegenüber *allen* Satzungen (חוקים Man 3, 8; 5, 7. 20. 22), *all* ihrem Besitz (הון Man 1, 11/12. 13; 5, 20), *all* ihrem Wissen (דעת Man 1, 11), *allen* Worten Gottes (דברי אל Man 1, 14; 3, 11), *allen* Wegen Gottes (דרכי אל Man 2, 2; 3, 10), *jeder* Sache (דבר Man 5, 3. 15. 15; 6, 4. 11; 7, 9; 8, 11. 23/24) usw., für *alle* Söhne des Lichts (בני אור Man 1, 9; 2, 16; 3, 13. 24/25), *alle* Eingetretenen (באים Man 1, 16; 2, 18; 5, 7; 8, 21), *alle* Übertreter (עוברים Man 5, 7. 14) u. ä. Solche summarischen Wendungen begegnen in den Texten derart auf Schritt und Tritt, daß die Struktur der hier gemeinten Bekehrungsfrömmigkeit aus ihnen klar zutage tritt: bekehrt sein heißt, von der Tora nichts auslassen; dies Statut, diese Regel gilt *jedem* Sektenglied; der Formalismus dieser Betrachtung wird daran deutlich, daß man gehorcht, einfach weil eine Sache geboten ist; und eben darum legt man den größten Wert darauf, daß auch nicht ein einziges Gebot unbefolgt bleibt. Der Radikalismus des Gehorsams wirkt sich hier dahin aus, daß *jeder* Gehorsame den *ganzen* Umkreis des Gebotenen lückenlos abschreitet.

Die Häufigkeit des Drängens auf das Erfüllen sämtlicher Satzungen, die Intensität dieser formalen summarischen Betrachtung schließt es natürlich nicht aus, daß nun doch auch einzelne Inhalte sich abheben, deren Befolgung der Sektenregel besonders wichtig ist. Längst nicht

[1] Vgl. dazu S. Liebermann, The Discipline in the so called Dead Sea Manual of Discipline (Journal of Bibl. Lit. vol. LXXI part IV, December 1952, p. 204 f.).

alles derartige soll hier auch nur erwähnt werden. Sehr zahlreich sind einzelne kasuistische Vorschriften (z. B. Man 5, 1–9, 2), die dem Zwecke dienen, das Sektenglied völlig hineinzustellen in den Gehorsam gegenüber der Sektenleitung und so dem einzelnen die Möglichkeit totalen Gehorsams zu eröffnen. Aber es gibt auch einige Forderungen, deren betonte Unterstreichung auffällt: das genaue zeitliche Innehalten und Nicht-Verrücken der Festtermine und Fristen und Rangordnungen (Man 1, 14 f.; 2, 20–25; 3, 10); neben der durchgehend betonten priesterlichen Führerrolle[1] ein Zeichen für das Nebeneinander von Ethischem und Kultischem und somit für das schon beobachtete letztlich formale Verständnis des hier geforderten Gehorsams. Sodann: neben der Liebe zu den Mit-Sektierern, zu den „Söhnen des Lichts", steht die Verpflichtung zum Haß gegenüber denen, die die Bekehrung verweigern, gegenüber den „Söhnen der Finsternis" (Man 1, 4. 10; 9, 16. 21); ein Zeichen dafür, wie grundsätzlich, ja wie dualistisch-metaphysisch die Bekehrung zur Sekte als Trennung von den Nicht-Sektenleuten verstanden ist.

Und schließlich: die wichtigste konkrete Forderung für die Sektenleute ist der Verzicht auf jeglichen eigenen Besitz. Dieser Verzicht wird von jedem Novizen verlangt, aber nur nach zweijähriger Probezeit von der Sektenleitung wirklich entgegengenommen (Man 6, 13 — 23). Detaillierte kasuistische Bestimmungen sichern die Sekte gegen Anteilhabe an Geldmitteln, die von regelwidrig lebenden Gliedern stammen (Man 8, 23; 9, 8; 5, 14. 16). In dieser Abschirmung schwingt das eigentliche Pathos. Straffestsetzungen, die ein Betrogenwerden der Sekte bei der Besitzablieferung oder -verwaltung seitens der Glieder verhindern sollen (Man 6, 24 f.; 7, 6 f.), haben nicht das gleiche Gewicht. Jedenfalls zeigt die Häufigkeit und der stereotype Charakter der הון-Stellen (Man 1, 12 f.; 3, 2; 5, 2. 3. 14. 16; 6, 17. 19. 22. 25; 7, 6. 25; 8, 23; 9, 7. 8. 8. 8. 22; 10, 19; 11, 2): hier spricht sich eines der zentralsten Anliegen der Sekte aus. יחד heißt sie wohl nicht zuletzt deswegen[2], weil der הון allen gemeinsam ist: sie ist ein יחד auf dem Gebiet von Tora und הון (Man 5, 2).

Wie steht es hinsichtlich all der behandelten Punkte mit den synoptischen Texten? Die auch in ihnen geforderte Bekehrung als ver-

[1] Vgl. die starke Herausstellung des priesterlichen Elementes in Sektenregel und Damaskusschrift bei P. Kahle, Die Gemeinde des Neuen Bundes und die hebräischen Handschriften aus der Höhle (ThLZ 1952, 401–412).

[2] Zur sprachlichen Seite vgl. R. Marcus, Philo, Josephus and the Dead Sea Yahad (Journal of Bibl. Lit. Vol LXXI part IV December 1952 p. 207–209); zur religionsgeschichtlichen Seite vgl. L. Rost a. a. O.

schärfter Tora-Gehorsam fällt nicht zusammen mit dem Eintritt in einen exklusiven, sektenmäßig umgrenzten Kreis. Daß der irdische Jesus keine Gemeinde gegründet hat, in die er seine Anhänger hätte berufen können, scheint mir sicher; die ganz wenigen ἐκκλησία-Worte der Synoptiker sind zweifellos spätere Bildung. Allerdings hat Jesus einen Kreis von Anhängern veranlaßt, „hinter ihm herzugehen", ihm „nachzufolgen", d. h., wie rabbinische Parallelen dartun[1], in ein Schüler-Verhältnis zu ihm als dem Lehrer einzutreten. Solche Nachfolge meint in der ältesten Schicht zweifellos nicht die Anerkenntnis der Person Jesu als des Messias. Also wäre der um Jesus sich sammelnde Kreis der Schüler zusammengehalten durch die Bereitschaft zu einem radikalisierten Tora-Gehorsam und so doch vergleichbar und analog der Schar der Sektenleute, die ja um das gleiche Ziel sich sammeln?

Aber eben hier kommen nun die tiefgreifenden Unterschiede zwischen beiden Gedankenkreisen ans Licht:

Die Aufforderung zur Nachfolge ergeht in den Synoptikern nicht unterschiedslos an alle; das Hinterhergehen kann im einzelnen sogar verboten werden, ohne daß der Betroffene dadurch vom Heil ausgeschlossen sein soll (Mk 5, 18–20 par.). Die Zugehörigkeit zum Kreis der Schüler gilt mithin nicht als heilsnotwendig. So hat der Eintritt in die Schülerschar nichts von all den rechtlichen Zügen an sich, die den Übertritt in den יחד charakterisieren: keine die Geeignetheit sorgfältig prüfende Zeit des Noviziates, keine die Eintrittsverpflichtung sorgsam umreißende Formel, keinen Eid wie in der Sekte. Noch die späteren Berufungslegenden einzelner Schüler, mag der historische Kern in ihnen gering sein, lassen deutlich erkennen: der Eintretende vollzieht mit dem Eintritt in die Schülerschar zwar eine weittragende Entscheidung, die gründlichst bedacht sein will (Lk 14, 28–33); er begibt sich damit aber nicht in ein System von Vorschriften, sondern vollzieht einen ganz konkreten Gehorsamsakt. Darum liegt in den Jesus-Worten, ganz anders als in der Sektenregel, der Ton auch nicht auf der Trennung von denen, die nicht zur Schülerschar gehören. Es brauchen ja gar nicht alle, wie wir oben sahen, Schüler zu sein. Es ist immerhin sehr bezeichnend, daß die Tradition sowohl das Wort enthält: „Wer nicht mit mir ist, ist gegen mich" (Mk 12, 30 par.), wie auch die entgegengesetzte Formulierung: „Wer nicht gegen uns ist, ist für uns" (Mk 9, 40 par.). Der Schüler Jesu trennt sich jedenfalls nicht von der jüdischen Kultgemeinde.

---

[1] Vgl. Strack-Billerbeck I, 188 zu Mt 4, 19 A.

Freilich hat er, im Bilde gesprochen, für das neue Kleid, für den neuen Wein optiert; und diese Wendungen haben sicher ursprünglich das Entweder-Oder der Entscheidung und mit der Unvereinbarkeit von Alt und Neu die Überlegenheit des Neuen zum Ausdruck gebracht, anders als der jetzige, das Alte bedingt bevorzugende Kontext (Mk 2, 21 f. par.). Freilich hat die Gemeinde die Wirkung des Auftretens Jesu mit den Farben der offiziellen Eschatologie beschrieben als das Auseinanderbringen selbst nächster Verwandter (Lk 12, 49–53 par.). Aber all das ist etwas ganz anderes als die in der Sektenregel geforderte und vollzogene Trennung. Die Trennung in der Sektenregel trägt grundsätzlichen Charakter; sie duldet keine Ausnahme, denn sie dient dazu, den Gehorsam grundsätzlich einzufangen und zu sichern. Eine in den Jesus-Worten verlangte Trennung entbehrt gerade diesen grundsätzlichen, für alle geltenden Tenor. Der Grundsätzlichkeit dieser Trennung entspricht in der Sektenregel der Haß gegenüber den Söhnen der Finsternis; die Jesus-Worte dagegen dehnen die Liebe auch auf die Feinde aus (Mt 5, 43–48 par.). Wo bei Jesus Scheidung von andern Menschen verlangt wird, meint solche Scheidung vielmehr die Konkretisierung, das hic et nunc des Gehorsams. Beteiligung am üblichen Kult braucht durch solchen Gehorsam nicht ausgeschlossen zu sein (Mt 5, 23 f.; Mk 1, 44 par.), sie bekommt aber nicht, wie in der Polemik der Sektenregel gegen das Verrücken der Festtermine, besonderes Gewicht. Die Sabbat-Polemik hinwiederum der synoptischen Worte ist ja nicht grundsätzlich kultkritisch; sie stellt nur von Fall zu Fall den konkreten Gehorsam höher als das allgemeine Kultgesetz. Wie sehr dieser konkrete Gehorsam, statt der Verpflichtung auf ein lückenlos zu beobachtendes Vorschriften-System, gemeint ist, wird ebenso wie in der Sektenregel auch hier am Sprachgebrauch klar: der überaus häufigen Einschärfung der Sektenregel, *alle* Gebote und *alle* Satzungen seien zu halten, entspricht in den Herrenworten so gut wie nichts. Der fragende Reiche bekommt den Hinweis nicht generaliter auf *alle* Gebote, sondern es werden ihm sechs konkrete Gebote der zweiten Tafel vorgehalten (Mk 10, 19). Das einzige synoptische Wort, welches wie die Sektenrolle auf den vollen Umfang der zu haltenden Gebote Wert legt und von der Unvergänglichkeit auch des kleinsten Tora-Buchstabens und von der Unerläßlichkeit der Befolgung auch des geringsten Tora-Gebotes redet (Mt 5, 17–20), widerspricht eindeutig den Jesus-Worten, die betr. Ehescheidung, ius talionis und Feindesliebe (Mt 5, 31 f. par. 38–41 par.) einzelne Tora-Vorschriften aufheben. Darum ist Mt 5, 17–20 nicht für die älteste Schicht in Ansatz zu

bringen, sondern als judenchristliches Mißverständnis der ursprünglichen Haltung Jesu zu beurteilen. Dies Mißverständnis ergeht im Tenor der uns aus der Sektenregel bekannten Ausschließlichkeit: *alle* Vorschriften sind zu beobachten. In den ursprünglichen alten Worten Jesu aber fehlt diese totale, summarische Betrachtung; an ihrer Stelle steht das bohrende Dringen auf Konkretisierung des Gehorsams. Bei diesem Dringen auf Konkretisierung geschieht es wie von selber, daß gerade kultische Teile der Tora-Vorschriften in ihrer Bedeutung zurücktreten, auch wenn eine grundsätzlich-theoretische Erörterung darüber unterbleibt. Der radikalisierte Gehorsam in den alten Worten Jesu meint gerade nicht ein Gehorchen aus dem formalen Grunde, weil etwas in der Tora geboten ist. Schon jetzt müßte deutlich geworden sein: der in der Sektenschrift verlangte Gehorsam ist summarischer, theoretischer, weil unkonkreter; er ist nicht so letztlich andringend, ernst und radikal wie das, was an Forderung von den Jesus-Worten her den Hörer in Pflicht nimmt.

Diese beiden Arten von Gehorsam machen wir uns in ihrer Unterschiedlichkeit am besten klar, indem wir einen für die Sektenregel zentralen Einzelpunkt ins Auge fassen, die Stellung zum Besitz. Rekapitulieren wir kurz: es handelt sich zweifellos um die wichtigste, praktisch-konkrete Forderung der Sekte. Jeder Eintretende hat seinen Besitz in vollem Umfange (Man 1, 13) dem יחד zuzubringen und abzuliefern, wobei erst die gesetzeskorrekte Haltung des Eintretenden den הון für die Sekte verwendbar macht. Die Umkehr von allem Bösen fällt zusammen mit dem Eintritt in den יחד von Tora und הון (Man 5, 1–3); so eng sind Bekehrung und Gütergemeinschaft verknüpft. Nach der Besitz-Ablieferung ist für das Sektenglied das Verhältnis zu den materiellen Lebensnotwendigkeiten ein indirektes geworden, denn nun sorgt die Sekte bei ihrem Glied für Speis und Trank; auch für die Bekleidung, wenn man die Sekte mit den Angaben von Philo (Quod omnis probus 86) und Josephus (bell. Iud. II 137) über die Essener zwar nicht identifizieren, aber wenigstens in eine gewisse verwandtschaftliche Verbindung bringen will, was ich mit einer Reihe von Forschern[1] für erwägenswert halte. Das Sektenglied selber besitzt nichts; aber die Gemeinschaft kommt für seine Bedürfnisse auf. Die Konzeption des Ganzen ist eindeutig: selber etwas besitzen ge-

[1] Vgl. W. Baumgartner, Der palästinensische Handschriftenfund (ThR NF 19, 1951, 140 f.), R. Marcus a. a. O., P. Kahle a. a. O., K. Schubert a. a. O. p. 31–37; daneben die zurückhaltenderen Erwägungen bei S. Liebermann a. a. O. p. 199. 205 f.

fährdet in jedem Falle stets den Besitzer. Die Sekte nimmt dem in sie Eintretenden diese Gefährdung ab durch die Forderung der Besitzablieferung. Der Gehorsam gegen diese Forderung entnimmt den Gehorchenden der religiösen Gefährdung, die mit dem eigenen Besitz verbunden ist, ohne den Betreffenden etwa einem materiellen Risiko, das in der Besitzlosigkeit läge, auszuliefern; denn materiell kommt die Sekte für ihn auf. Darum gilt die הון-Ablieferung auch als ein Vorzug, welcher nur dem Würdigen zuteil wird, der die nach Torakenntnis und Wandel fragende Aufnahmeprüfung besteht (Man 6, 13–23).

Die Synoptiker stehen dieser negativen Betrachtung des Besitzes grundsätzlich nicht fern. Die zweifellos in die älteste Schicht, also in die Worte des irdischen Jesus selber, zurückreichende Armenfrömmigkeit bringt ja geistliche Demut und materielle Besitzlosigkeit (vgl. nur die gelegentliche Auswechselbarkeit von ענוים und עניים schon im AT) eng zusammen; der Terminus הון חמס (Man 10, 19) verrät dieselbe Einstellung wie *μαμωνᾶς τῆς ἀδικίας* (Lk 16, 9). Der Heilruf über die Armen und der Weheruf über die Reichen (Lk 6, 20. 24 par.) liegt in der gleichen Richtung. Und doch bricht nun gerade hier der ganze Unterschied zwischen Sektenregel und ältester synoptischer Schicht besonders deutlich auf, wenn man einen Passus wie den von der Gefahr des Reichtums (Mk 10, 17–31 par.) durchdenkt, wo ja grundsätzlich die gleiche kritische Einstellung dem Besitz gegenüber vorliegt wie in der Sektenregel.

Der Abschnitt Mk 10, 17–31 bildet bekanntlich keine literarische Einheit. Der Anhang-Charakter von V. 23 an ist deutlich: die Gemeinde kommentiert, in der Form von Jesus-Worten, die Anfangsszene. Aber auch diese Szene selber, Mk 10, 17–22, wird schwerlich die Erinnerung an einen ganz bestimmten Frager enthalten; nur haben wir damit zu rechnen, daß die Antworten Jesu, also die Abweisung der Anrede *ἀγαθέ*, der Hinweis auf die Gebote der zweiten Tafel und die Forderung des Besitz-Verzichtes, von der Gemeinde, die die Szene komponiert hat, in *dem* Sinne geformt sind, in welchem der irdische Jesus solche an ihn zweifellos herangetragenen Fragen beantwortet haben wird.

Gegenüber der Sektenregel ist auf Grund dieses Passus festzustellen: Es ist dies die einzige Stelle in den synoptischen Texten, an der die Forderung des Besitzverzichtes ausdrücklich erhoben wird; der Heilruf über die Armen und ähnliche Worte aus der Sphäre der Armenfrömmigkeit sind ja doch noch zu unterscheiden von dem ausdrücklichen Aussprechen der Forderung. Dem entspricht es, wenn die Texte

etwa bei Simon ganz naiv den Besitz eines Hauses en passant vermerken (Mk 1, 29 par.); auch bei der engeren Schar der Schüler nimmt die Gemeinde also offenbar einen endgültigen Besitzverzicht nicht an. Anders als in der Sektenrolle, ist keines der synoptischen Bekehrungsworte direkt mit der Forderung des Besitzverzichtes verbunden; man müßte schon die Bekehrung, zu welcher der verstorbene reiche Mann seinen fünf Brüdern mittels der Erscheinung des warnenden Lazarus verhelfen möchte, zu Unrecht auf den Besitzverzicht beziehen (Lk 16, 19–31). Man wird also urteilen dürfen: Jesus hat *gelegentlich* die Forderung auf Aufgabe des Besitzes erhoben; nicht gegenüber *jedem* Schüler; der Besitz gefährdet offenbar nicht, wie in der Sektenregel, in *jedem* Falle, er *kann* es tun bei bestimmten Menschen, denen gegenüber dann diese Forderung erhoben wird. Darum ist diese Forderung auch nicht, wie in der Sektenregel, grundsätzlich mit den Umkehr-Worten verbunden.

Wo nun aber diese Forderung erhoben wird – und der Passus Mk 10, 17–31 spiegelt offenbar Situationen wider, in denen das von seiten Jesu geschah –, da geht es andringlicher und radikaler zu als in der Sektenregel: nicht die Ablieferung des Besitzes an eine Gemeinschaft wird verlangt, die den Eintretenden danach materiell unterhält, sondern das Wegschenken des Besitzes, also die völlige Aufgabe der Sicherung. Der solchem Wort Jesu Gehorchende hat, welthaft gesehen, keine Stelle und Instanz, die materiell für ihn aufkommt. Hier gehorchen heißt, auf die Sicherung verzichten. Darum unterstreicht die kommentierende Gemeinde die Schwierigkeit dieses Verzichtes: „Wie schwer werden die Besitzenden in die Königsherrschaft Gottes hineingelangen"; ja, sie macht an diesem Verzicht die geistliche Situation des Menschen überhaupt klar: „Wie schwer ist es, in die Königsherrschaft Gottes hineinzugelangen" (Mk 10, 23 f. par.). Die Hilfe gegen diese Gefährdung ist nicht zu erwarten vom Eintritt in eine Gemeinschaft, die mit ihrem pädagogischen System korrekte Gesetzesbeobachtung erleichtern will; denn hier geht es um die Grundfrage, ob der Mensch Gotte trauen und in diesem Trauen die vermeintliche Sicherheit aufgeben und den konkreten Gehorsam wagen mag. Die Gemeinde in ihrem Kommentar weist hier auf den Unterschied zwischen dem, was bei Menschen und was bei Gott möglich ist. Ist der Gehorsam so radikal verstanden und die Gefährdung des Menschen so grundsätzlich gesehen, dann hilft nicht der Eintritt in eine den Wandel überwachende Gemeinschaft; dann hilft allein das befreiende Wissen darum, daß der Mensch nur mit leeren Händen vor Gott bestehen kann und darum bereit sein darf, die Sicherungen aufzugeben

und als Beschenkter vor Gott zu leben: „Wer die Königsherrschaft Gottes nicht wie ein Kind annimmt, wird nicht in sie hineinkommen" (Mk 10, 15 par.). Nur nebenbei sei vermerkt, daß hier der Ansatzpunkt liegt für die klassischen Konzeptionen der neutestamentlichen Christologie: das Jesus-Geschehen als das Heilsgeschehen meint das richtende Eintreten Gottes, das nur dem entsicherten Menschen gilt. So verschieden wird die Situation des Menschen vor Gott beurteilt und so verschieden ist die daraus resultierende Praxis: hier Eintritt in ein den Menschen geistlich sicherndes System; dort Forderung des konkreten Gehorsams, in welchem der Mensch der Sicherung entnommen und ganz in die Abhängigkeit vor Gott gestellt wird. Eben hier liegt der tiefste Unterschied zwischen spätjüdisch-häretischer und frühchristlicher Sicht im Verständnis der Bekehrung.

Origenes und die Araber[1]

Von Georg Kretschmar

Als die Araber im siebenten Jahrhundert unter der Fahne des Propheten von ihren Stammsitzen in der Wüste gegen das persische und byzantinisch-christliche Kulturland aufbrachen, da leiteten ihre Reiterheere einen neuen Abschnitt der Weltgeschichte ein, in dessen Verlauf im ganzen Gebiet südlich und östlich des Mittelmeeres das Kreuz durch den Islam fast völlig verdrängt wurde. Der erste große weltgeschichtliche Tag der Araber wurde zu einer der Schicksalsstunden der Kirche. Wenn man noch hinzunimmt, daß umgekehrt Mohammed erst durch die Begegnung mit Juden und Christen die entscheidenden Anstöße für seine Verkündigung erhalten hatte, dann hat es wohl seinen besonderen Reiz, nach der Geschichte des Christentums unter den Arabern in früheren Jahrhunderten zu fragen. Den unmittelbaren Anlaß, sich gerade mit den Beziehungen des Origenes zu arabischen Christengemeinden zu beschäftigen, bildet ein erst kürzlich gefundener und edierter Papyrus, der uns den großen Theologen im Gespräch mit arabischen Bischöfen zeigt[2].

[1] Dieser Aufsatz stellt die erweiterte Fassung einer Probevorlesung dar, die am 23. Juli 1953 vor der Evangelisch-theologischen Fakultät der Universität Tübingen gehalten wurde.

[2] Der Papyrus gehört zu einem Fund, den britische Truppen im August 1941 in einem Steinbruch bei Tura in der Nähe von Kairo machten, vgl. den ausführlichen Bericht darüber von O. Guéraud in RHR 131 (1946) 85–108, und die

Im dritten Jahrhundert lag Innerarabien noch völlig außerhalb des Bereiches der mittelmeerischen Kulturwelt. Septimius Severus hat anscheinend eine Zeitlang geplant, auch diese Gebiete zum Römischen Reich zu schlagen[1], aber seine militärischen Aktionen gegen die arabischen Nomaden-Stämme im Inneren der Halbinsel hatten offensichtlich nicht den gewünschten Erfolg, und so lief die Reichsgrenze auch weiterhin ostwärts des Haurangebirges bis Hegra[2] mitten durch die Wüste und trennte dadurch Arabien politisch in zwei Teile – wenn wir von den arabischen Gruppen in Persien und in Syrien absehen wollen –, die römische Provinz Arabien[3], die schon 105 n. Chr. von Trajan gebildet worden war, als er das Nabatäerreich einziehen ließ, und das weite Gebiet, in dem die Beduinen unumschränkte Herren waren, bis hin zur Arabia felix im Süden. Da die Reichsgrenze hier durchaus offen war[4], mögen früh einzelne Christen auch in das innere Arabien gelangt sein, ebenso wissen wir auch von einzelnen Arabern aus dem Inneren der Halbinsel, die auf römischem

---

Notiz von E. Klostermann in ThLZ 73 (1948) 47 f. Es handelt sich ausschließlich um Origenesschriften, die wahrscheinlich aus dem St. Arsenius-Kloster stammen, das einst bei Tura stand, JEH 2 (1951) 143 n. 3. Unter diesen Papyri sind zwei bisher unbekannte Werke des Alexandriners, ein allegorischer Kommentar des Leviticus-Abschnittes über das Passa-Fest und das Protokoll eines Gespräches, das Origenes mit einigen Bischöfen führte. Diese Schrift ist 1949 von Jean Scherer in ganz mustergültiger Weise herausgegeben worden unter dem Titel: Entretien d'Origène avec Héraclide et les évèques ses collègues sur le Père, le Fils et l'âme. Publ. de la Soc. Fouad I. de Papyrologie. Textes et Documents IX Cairo 1949.

[1] F. Altheim, Niedergang der Alten Welt. Bd. 2 Frankfurt 1952 p. 51–54.

[2] Vgl. H. Seyrig, Antiquitées syriennes 34. Syria 22 (1941) 218–223.

[3] Über die Provinz Arabien ist immer noch lesenswert, was Th. Mommsen im V. Band der Römischen Geschichte, Berlin 1885 p. 471–486 geschrieben hat. Inzwischen haben aber Expeditionen eine Fülle neuen Materials gebracht. Unentbehrlich sind vor allem R. E. Brünnow und A. von Domaszewski, Die Provincia Arabia I–III, Straßburg 1904–1909; The Publications of an American Archaeological Expedition to Syria in 1899–1900 Pt. 1–4, New York 1904–1914; Syria, Publications of the Princeton University Archaeological Expedition to Syria in 1904–1905 and 1909 Div. I–IV Sect. A, Leyden 1921–1949 (nicht zu verwechseln mit der Zeitschrift „Syria", die in Paris erscheint). Für die Geschichte der Kirche in Arabien sind wichtig die Artikel von R. Aigrain in DHGE Bd. III, Paris 1922 Sp. 1158–1339 und M. Höfner in RAC Bd. I, Stuttgart 1950 Sp. 575 bis 585 und R. Devreesse, Le Christianisme dans la province d'Arabie. Vivre et Penser 2=RB 51 (1942) 110–146.

[4] Das wird besonders deutlich bei einem Vergleich zwischen dem arabischen Limes, der einfach aus einigen Grenzposten an den Handelsstraßen bestand, und dem Limes von Chalkis, der Verteidigungszone ostwärts von Antiocheia zwischen Euphrat und Orontes gegen die Parther; vgl. dazu A. Poidebard, La trace de Rome dans le desert de Syrie. Bibl. arch. et hist. 8 Paris 1934; und R. Mouterde-A. Poidebard, Organisation de Lime de Chalcis. Bibl. arch. et hist. 38, Paris 1945.

Boden Christen wurden[1]. Eigentliche Gemeinden auf arabischem Boden kennen wir für das dritte Jahrhundert aber nur im Bereich der römischen Provinz. Ihre Grenzen haben mehrfach gewechselt, das politische und kulturelle Schwergewicht lag aber immer im Norden, etwa zwischen dem Haurangebirge und Philadelphia, dem heutigen Amman, der Hauptstadt von Jordanien. Hier sind wir weithin auf altem hellenistischen Kulturboden, ein großer Teil der Städte dieses Raumes hatte früher zur Dekapolis gehört, jenem aus dem Neuen Testament bekannten hellenistischen Städtebund im Ostjordanland und in Syrien[2]. Die Provinzhauptstadt Bostra dagegen war eine alte arabische Siedlung, die Römer hatten sie übernommen und ihre eigenen Bauten mitten hinein gesetzt[3]. Hier war der Sitz des Gouverneurs, eines Proprätors, und die Garnison der III. cyrenaikanischen Legion. Gerade im dritten Jahrhundert zeigte sich in dieser Provinz, die ja eigentlich im äußersten Winkel des Reiches lag, der Beginn einer Blüteepoche. Überall wurde gebaut und 244 stieg ein Araberscheich aus dem Hauran zur obersten Würde des Reiches auf, ein Zeichen dafür, wie sich das politische und militärische Schwergewicht in diesen Jahren immer stärker von Italien auf die Grenzprovinzen verlagerte. Auch als Kaiser vergaß Philippus Arabs seine Heimat nicht, das zeigen die glanzvollen Bauten, die er in seinem Geburtsort aufführen ließ, er erhob ihn zur Kolonie und gab ihm den Namen Philippopolis[4]. Bostra wurde unter ihm Metropolis. Bostra ist auch der erste Bischofssitz, den wir auf arabischem Boden kennen, und im weiteren Umkreis um die Stadt müssen mehrere christliche Gemeinden bestanden haben. Ob es damals schon im Süden, im Raum um Petra, Gemeinden gab, ist sehr fraglich[5].

Über das Leben und Denken dieser Gemeinden kann uns vor allem die Didaskalia Auskunft geben, eine Kirchenordnung, die nach allgemeiner Ansicht aus dem dritten Jahrhundert stammt. Sie war ursprünglich griechisch geschrieben, ist uns aber nur in syrischer und

---

[1] Z. B. berichtet das Chron. Orient. des Peter Ibn Rahib (p. 116 ed. Cheikho, Paris 1903), Dionysius, der Schüler des Origenes und spätere Bischof von Alexandrien, stamme aus einer vornehmen Familie eines innerarabischen Stammes.

[2] Mt 4, 25; Mc 5, 20; 7, 31. In Skytopolis reichte er sogar über den Jordan hinüber nach Westen.

[3] Vgl. dazu den Stadtplan in Syria Div. II A nach p. 296 und dazu die Bemerkungen auf p. 219 ff.

[4] Vgl. dazu E. Honigmann in Pauly-Wissowa 19, 2 Sp. 2263 und die Berichte der Am. Arch. Exped. to Syria II p. 376–396; vgl. schon Brünning-v. Domaszewski III p. 145–179.

[5] Sicheres wissen wir erst aus der Zeit Konstantins, Harnack, Mission und Ausbreitung 4. Aufl., Leipzig 1924 p. 702 bes. n. 5.

lateinischer Übersetzung vollständig erhalten. Schon HARNACK hatte vermutet, daß sie nach Arabien, vielleicht nach Bostra gehöre[1]. Nun hat neuerdings A. M. SCHNEIDER auf die enge Beziehung hingewiesen, die zwischen dem Gottesdienst, wie er in der Didaskalia beschrieben wird, und dem besonderen Kirchentyp besteht, der im Haurangebiet bodenständig war. Er zog daraus den Schluß, daß die Schrift aller Wahrscheinlichkeit nach in dieser Gegend entstanden sei[2]. Innerhalb des Haurangebietes kommt aber nur Bostra als Abfassungsort in Frage[3], und da die Didaskalia – wie wir später sehen werden – kaum nach der Mitte des dritten Jahrhunderts geschrieben sein kann, spricht eigentlich alles dafür, daß Beryll von Bostra ihr Verfasser war, der erste arabische Bischof, von dem Euseb uns in seiner Kirchengeschichte berichtet. Er schildert ihn als einen gebildeten Mann, der mancherlei Schriften verfaßt habe[4]. Bildung und Schreibgewandtheit waren damals unter den arabischen Christen durchaus keine Selbstverständlichkeit, das sagt gerade die Didaskalia[5]; der Verfasser dieser Kirchenordnung hat aber sicher beides besessen. Das unterstützt die Vermutung, daß sie ein Werk Berylls von Bostra ist.

Das Ostjordanland war das Rückzugsgebiet aller möglichen religiösen Gruppen während der palästinensischen Aufstände des ersten und zweiten Jahrhunderts. Hierher flohen die Judenchristen, hier gab es Täufer wie etwa die Urmandäer und Elchasaiten[6]. All das wird

[1] Op. cit. p. 699 f. Die bisherige Diskussion über die Herkunft der Didaskalia faßt H. FRH. VON CAMPENHAUSEN, Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten. Beitr. z. hist. Theol. 14, Tübingen 1953 p. 261 n. 1 knapp zusammen.

[2] Liturgie und Kirchenbau in Syrien NAWG phil. hist. Kl. 1949 Nr. 3 p. 64.

[3] Die Didaskalia ist für eine große Gemeinde in einer großen Stadt geschrieben, das trifft im Haurangebiet nur für Bostra zu. Entscheidend ist m. E. cap. 13 der syrischen Übersetzung (p. 71, 30; 72, 33; 73, 9 f. übers. ACHELIS-FLEMMING TU 26, 2, Leipzig 1904) = II 60, 2 (p. 172, 14 ed. FUNK, Paderborn 1905) der lateinischen Übersetzung, vgl. II 62, 2 (p. 176, 15 ff.). Hier warnt der Verfasser seine Gemeinde sehr energisch vor dem Besuch von Theatern. Abgesehen von rein kultischen Theateranlagen in Tempelstädten wie Sahr (Syria II A p. 445) gab es im Haurangebiet aber nur in Bostra und Philippopolis ein Theater, erst Philadelphia im Süden verfügte wieder über eine solche Anlage. Das Theater in Philippopolis wurde aber erst nach 244 errichtet, als Philippus Arabs die ganze Ortschaft neu aufbauen ließ, vgl. S. 260 n. 4. Das ist für die Abfassung der Didaskalia aber praktisch zu spät, außerdem hat sich dort kaum in so kurzer Zeit eine große Gemeinde zusammengefunden. Also bleibt nur Bostra.

[4] VI 20, 2 (GCS p. 566, 10 f. ed. SCHWARTZ), auch Hieronymus, de vir. ill. c. 60 (MPL 23 col. 705 B) ist wohl als selbständiger Zeuge zu werten.

[5] Syr. cap. 4 (p. 13, 15 f. ACHELIS-FLEMMING).

[6] Vgl. die Übersicht bei G. HÖLSCHER, Geschichte der israelitischen und jüdischen Religion. Gießen 1922 p. 237 f.; HARNACK, Mission und Ausbreitung p. 699 f. Zu den ‚Urmandäern' siehe auch T. SAEVE-SOEDERBERGH, Studies in the Coptic Manichaean Psalmbook. Uppsala 1949 p. 155 f.

durch die Didaskalia bestätigt[1]. Noch im dritten Jahrhundert ist ihre Hauptproblematik die rechte Auslegung des Gesetzes gegenüber den Judenchristen. Der Verfasser selbst ist Heidenchrist[2] und in einer schönen Auslegung von Jes 8, 23 stellt er die beiden christlichen Gruppen in seiner Heimat nebeneinander: „Land Sebulon, Land Naphtali, Weg am Meer, Land jenseits des Jordan, Bezirk der Heidenvölker"; diese Anrede mußte er doch gerade auf Arabien beziehen, das Land vom See Genezareth, dem galiläischen Meer, bis zum Hauran! „'Du Volk, das du in Finsternis sitzest, du hast ein großes Licht gesehen, und über denen, die in Finsternis und Todesschatten sitzen, ist ein Licht aufgegangen'; 'Die, welche in Finsternis sitzen' hat er von denen gesagt, die aus dem Volke[3] an den Herrn Jesus gläubig geworden sind; denn wegen der Blindheit des Volkes umgab sie große Finsternis . . . denn sie sahen wohl Jesum, daß er aber Christus sei, wußten sie nicht . . . Ihr nun, die ihr an ihn gläubig geworden seid, habt das große Licht Jesum Christum unseren Herren gesehen . . . 'Diejenigen aber, welche im Todesschatten sitzen', das seid ihr, die ihr aus den Heidenvölkern stammt . . ."[4]. Diese heidenchristlichen Gemeinden sind es nun auch, mit denen Origenes in Verbindung tritt.

Heiden und Juden waren in dieser Zeit in Arabien gegenüber den verschiedenen christlichen Gruppen sicher noch weit in der Überzahl,

---

[1] Syr. cap. 24 (p. 122, 34 ff. Achelis-Flemming).

[2] Achelis TU 26, 2 p. 267 f. Anscheinend haben Heiden- und Judenchristen getrennte Gemeinden gebildet. Damit hängt es vielleicht zusammen, daß Euseb VI 20, 2 von Beryll als dem *ἐπίσκοπος τῶν κατὰ Βόστραν Ἀράβων* spricht. Sonst ist es ja nicht üblich, Bischöfe nach Stammes- statt Ortsnamen zu benennen. Einen Gegensatz zur griechischen Bevölkerung enthält das Wort ‚Araber' hier kaum, dann vielleicht zu den Judenchristen. Dazu würde es auch passen, daß Harnack, Mission und Ausbreitung p. 701 n. 1 eine alte Quelle erschließt, nach der Beryll *ἐπίσκοπος τῶς ἐθνῶν* genannt wurde. Der Verfasser der Didaskalia ist in seinen Vorstellungen vom kirchlichen Amt stark von antiochenischen Überlieferungen bestimmt, vgl. etwa syr. cap. 9 (p. 45, 14 ff. Ach.-Flem.) = lat. II 26, 4 (p. 104, 2 f. Funk) = CA II 26, 4 (p. 105, 4 f. Funk) mit Ignatius Magn 6, 1; Trall 3, 1; vgl. Sm 8, 1 und Polykarp ad Phil 4, 3. Er kennt eine apostolische Sukzession ebensowenig wie Ignatius. Zum Amtsbegriff der Didaskalia vgl. jetzt auch H. v. Campenhausen, Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht p. 260 ff. Das Heidenchristentum könnte also aus dem Raum um Antiochien nach Arabien gekommen sein. Andererseits folgt die Taufordnung der Didaskalia stärker palästinensisch-ostsyrischer Tradition. Die Herkunft dieser Gemeinden ist anscheinend für uns nicht mehr klar zu erkennen.

[3] D. h. dem Volke Israel. Der Verfasser unterscheidet also *λαός* und *ἔθνη*.

[4] Syr. cap. 21 (p. 109, 17 ff. Ach.-Flem. danach wird zitiert) = lat. V 15, 2 f. (p. 282, 17 ff. Funk). Jes 8, 23 wird nach Matth 4, 15 f. zitiert, das zeigt die Auslassung von *τὰ μέρη τῆς Ἰουδαίας* gegenüber der LXX. Ob „Bezirk der Heiden" statt „Galiläa der Heiden" erst auf das Konto der syrischen Übersetzung zu setzen ist, die lat. Version hat „Galilaea gentium", vermag ich nicht zu beurteilen. CA hat den Abschnitt nicht übernommen, er war nicht mehr aktuell.

trotzdem gewinnt man den Eindruck, daß hier die Kirche eher anerkannt war als in anderen Provinzen des römischen Reiches. Vor Diokletian wissen wir von keiner Verfolgung, keinem Märtyrer in diesem Land. Die Didaskalia kennt natürlich auch die Möglichkeit des Martyriums[1], aber konkret rechnet sie doch eher damit, „daß Vertreter der Obrigkeit des römischen Weltreiches, die sich in den Kriegen verunreinigten und unschuldiges Blut vergossen ohne Gericht", dem Bischof Geschenke für die Armen anbieten könnten[2]. Die positive Einstellung zu Rom ist unverkennbar und auffällig[3]. Nun bahnte sich ja im ganzen syrischen Raum ein neues Verhältnis zwischen Staat und Kirche an, einfach weil man hier allen religiösen Fragen gegenüber sehr aufgeschlossen war und so auch dem Christentum großes Interesse entgegen brachte. Gerade Origenes, der Philosoph, also freier Gelehrter, und Kirchenmann zugleich war, mußte hier eine starke Anziehungskraft ausüben. So bat ihn etwa die Kaiserinmutter Julia Mamäa, eine Syrierin, in Antiochien zu sich und diskutierte mit ihm[4]. Aber die Araber haben dabei anscheinend doch eine besondere Rolle gespielt. Jedenfalls erzählte man sich schon damals von Philippus Arabs, daß er Christ sei und sogar einmal öffentlich Kirchenbuße getan hätte[5]; und bis heute ist die Debatte nicht zur Ruhe gekommen, ob dies alte Gerücht recht hatte oder nicht[6]. Sicher ist, daß er und seine Gattin Otacilia in Briefwechsel mit Ori-

---

[1] Syr. cap. 19 (p. 92 f. Ach.-Flem.).

[2] Syr. cap. 18 (p. 89, 35 ff.); vgl. Philippus Arabs!

[3] Besonders auffällig ist syr. cap. 21 (p. 112, 10 f.), hier wird die Schuld an der Kreuzigung Jesu ausdrücklich von Pilatus auf Herodes und die Juden abgeschoben! Damit steht die Didaskalia zwar in einer recht verbreiteten Tradition, vgl. A. Ehrhardt, Pontius Pilatus in der frühchristlichen Mythologie. Ev. Theol. 9 (1949/50) 433–477; wahrscheinlich hat unmittelbar das Petrusevangelium eingewirkt, Achelis in TU 25, 2 p. 324 f., aber damit ist die Frage noch nicht beantwortet, warum der Verfasser der Didaskalia hier dieser Tradition den Vorzug gab, denn die kanonischen Evangelien kennt er ja auch. In syr. cap. 26 (p. 137, 30 f.) werden die Römer gelobt, daß sie das Gesetz in der rechten Weise halten, deshalb sei auch ihre Herrschaft kräftig. Es ist allerdings zu beachten, daß das Lob der Römer in beiden Fällen eine deutlich antijüdische Spitze hat.

[4] Euseb sagt deshalb von ihr, daß man kaum je eine gottesfürchtigere Frau gefunden hätte, VI 21, 3 (p. 568, 5 ed. Schwartz); vgl. auch Altheim op. cit. p. 309 f.

[5] Euseb VI 34 (p. 588, 26 ff.).

[6] Dafür hat sich zuletzt H. Gregoire ausgesprochen in: Les persécutions dans l'empire romain. Acad. roy. de Belgique, Mém. coll. 2. sér. tome XLVI, 1. Bruxelles 1950. Dagegen war K. Müller, Kirchengeschichte I, 1 3. Aufl. Tübingen 1941 p. 192. Offen bleibt die Frage bei H. Lietzmann, Geschichte der Alten Kirche 2. Berlin 1936 p. 164. Man ist sogar noch weiter gegangen: R. Aigrain geht in DHGE Bd. 3 Paris 1922 p. 1166 davon aus, daß uns nirgends etwas von einer Bekehrung des Kaisers berichtet wird. Also wäre es möglich, daß er schon von

genes standen[1]. In diesen ganzen Zusammenhang gehört nun auch die erste unmittelbare Begegnung zwischen Origenes und der arabischen Kirche.

Euseb von Caesarea berichtet in seiner Kirchengeschichte aus der ersten Wirkungszeit des großen Theologen in Alexandrien, es wird zwischen 210 und 215 gewesen sein, daß der *ἡγούμενος* von Arabien einen Offizier an den Eparchen, d. h. den kaiserlichen Prokurator von Ägypten und an den Bischof Demetrius von Alexandrien gesandt habe mit der Bitte, sie möchten ihm doch den Origenes schicken, er wolle von ihm lernen[2]. Dieser *ἡγούμενος*, der so streng den Dienstweg einhält und Offiziere in Marsch setzen kann, kann eigentlich niemand anderes als der römische Proprätor in Bostra gewesen sein, irgendein Araberscheich hätte dazu kaum die Möglichkeit gehabt[3]; und daß er auch an den Bischof schrieb, zeigt, daß er den Christen Origenes kennenlernen wollte. Woher man damals schon in Arabien von dem alexandrinischen Theologen gehört hatte, wissen wir nicht. Jedenfalls folgte Origenes der Einladung. Er wird kaum den beschwerlichen Landweg über Alt-Kairo, Arsinoe, Petra, Philadelphia eingeschlagen haben, sondern wird mit dem Schiff bis Caesarea gefahren sein und von dort die römische Militärstraße über Scytopolis, Adraa nach Bostra benutzt haben[4]. Es ist möglich, daß er auf dieser Reise auch mit der palästinensischen Kirche näher bekannt wurde, vor allem mit Caesarea, das ihm später zur zweiten Heimat wurde, als er Alexandrien verlassen mußte[5]. In dieser späteren Zeit ist er dann noch

---

christlichen Eltern stamme. Nun haben aber schon die amerikanischen Forschungen um die Jahrhundertwende in Philippopolis gezeigt, wie stark Philippus Arabs im semitischen Familienkult lebte: Seinen Vater hatte er zum Gott erheben lassen und die ganze Stadt ist mit Inschriften zu Ehren dieses „Gottes Marinos" erfüllt; vgl. Publ. Am. Arch. Exp. to Syria 1899–1900 II p. 376 f.; III Nr. 396 bis 400 a und Altheim op. cit. p. 278 f. Von hier aus ist es schwer denkbar, daß Philippus zur Kirche gehört haben soll.

[1] Euseb 36, 3 (p. 590, 22 ed. Schwartz) u. a. vgl. Lietzmann op. cit. p. 164 n. 4.

[2] 19, 15 (p. 562, 22 ed. Schwartz).

[3] Anders M. Höfner RAC I Stuttgart 1950 Sp. 582; er versteht *ὁ ἡγούμενος* als „ein Fürst von Arabien". Aber *ἡγεμών* war z. Zt. Eusebs die offizielle Bezeichnung des Provinzgouverneurs, vgl. Brünnow-v. Domaszewski III p. 281. Falls Euseb diese Einladung chronologisch richtig einordnet, fällt sie in die Regierungszeit Caracallas. Aus diesen Jahren sind uns die Namen zweier Statthalter erhalten: der designierte Konsul Aiacius Modestus und Furnius Iulianus; vgl. die Tabelle Brünnow-v. Domaszewski III p. 291. Es ist nicht unmöglich, daß einer von ihnen der Gastgeber des Origenes war.

[4] Vgl. Itineraria Romana, nach den Tabula Peutingeriana von K. Miller, Stuttgart 1916: Strecke 120 (Karte 260 = Sp. 807/8) = Sp. 830 ff. Der Landweg wäre Strecke 98 (Karte 259–262 = Sp. 805–814) = Sp. 814 ff.

[5] Diesen Eindruck erweckt Euseb VI 19, 16 (p. 564, 3 ed. Schwartz).

mehrfach auf derselben Straße nach Arabien gefahren; Euseb berichtet von zwei Synoden, an denen er teilgenommen hätte; auf der einen habe er eine irrige Christologie Berylls von Bostra widerlegt[1], auf der anderen die Meinung zurückgewiesen, daß die Seele des Menschen beim Tode mit dem Leibe sterbe[2].

Der neue Text, der am Anfang erwähnt wurde, – wir wollen ihn nach seinem Fundort den Papyrus von Tura nennen – stellt nun das Protokoll einer solchen Synode dar[3]. Hier ist es ein Bischof Heraklides, dessen christologische Anschauungen von Origenes widerlegt werden. Im Anschluß an den sozusagen offiziellen Teil der Verhandlungen stellten einige der übrigen anwesenden Bischöfe noch Fragen an den Gast und so sprach der Alexandriner noch über das Verhältnis von Menschheit und Gottheit in Christus[4] und über das Schicksal der Seele nach dem Tode[5]. Es sind also dieselben Themen, die auf den beiden von Euseb angeführten Synoden verhandelt wurden[6]. Ja, wenn man die Überlieferung, die wir über die Synode von Bostra gegen Beryll haben, mit diesem neuen Papyrus vergleicht, ist die Übereinstimmung so weitgehend, daß der Verdacht aufkommt, „Heraklides" könnte einfach Fehler eines Abschreibers sein, so daß wir in Wirklichkeit hier das Protokoll der Synode gegen Beryll vor uns hätten[7]. Wir werden später noch einmal auf diese Möglichkeit zurückkommen.

---

[1] VI 33, 1–3 (p. 588, 4–18 ed. Schwartz).

[2] VI 37 (p. 592, 4–12 ed. Schwartz).

[3] Den Nachweis hat J. Scherer in seiner Edition p. 50 f. geführt. Er hält den Papyrus für ein unrezensiertes, also von Origenes nicht durchgesehenes, und wohl gekürztes Protokoll.

[4] Bl. 6 Z. 9 ff. des Papyrus (p. 134, 10 ff. ed. Scherer).

[5] 10, 20 ff. (p. 144, 3 ff. ed. Scherer).

[6] Dadurch wurde überhaupt erst eine zeitliche und örtliche Einordnung des Papyrus möglich. Schon Scherer hat sich p. 54 f. mit einer gewissen Zurückhaltung für Arabien ausgesprochen, Dom B. Capelle ist ihm in JEH 2 (1951) 143–157 und RHE 47 (1952) 163–171 darin gefolgt. Besonders deutlich ist 10, 20 f. (p. 144, 3 f. ed. Scherer); hier bezeichnet Origenes die Ansicht, daß die Seele im Tode mit dem Leibe sterbe, als eine Meinung, die gerade in dieser Gegend sehr verbreitet sei, in der die Synode tagt. Sie wird also auch dieser Gegend eigentümlich gewesen sein; und das führt in Verbindung mit Euseb VI 37 auf Arabien.

[7] Ein Verschreiben ist ohne weiteres möglich, man braucht die Namen nur untereinander zu schreiben, um das zu sehen:

ΒΗΡΥΛΛΟC
ΗΡΑΚΛΕΙΔΗC

Daß λλ beim Abschreiben besonders leicht zu Fehlern führte, hat Capelle in RHE 47 (1952) p. 169 n. 1 gezeigt. Der Name „Heraklides" kommt in dem Papyrus 10, 29 (p. 144, 8 ed. Scherer) auch sonst vor, mag sich also einem Abschreiber besonders nahegelegt haben. Wichtiger sind die inneren Übereinstimmungen, zunächst in der Form. Euseb kannte von der Synode von Bostra einen Synodalbrief, *ἔγγραφα . . . τῆς δι' αὐτὸν* (Beryll) *γενομένης συνόδου*, und das beige-

Die Verhandlungssprache auf diesen Synoden war griechisch – sonst hätte ja auch Origenes kaum folgen können. In derselben Sprache war die Didaskalia geschrieben. Gut griechisch oder lateinisch sind auch die Namen, die uns hier begegnen[1]. Trotzdem spürt man es auf Schritt und Tritt, daß wir es mit Semiten zu tun haben[2]. Natürlich hat es auch Griechen in Arabien gegeben; aber trotz der hellenistischen Kultur in den Städten war die Hauptmasse der Bevölkerung doch arabisch und auf dem Lande sprach sie auch ihre Mutter-

---

fügte Synodalprotokoll, *ὁμοῦ τὰς Ὠριγένους πρὸς αὐτὸν ζητήσεις καὶ τὰς λεχθείσας ἐπὶ τῆς αὐτοῦ παροικίας διαλέξεις ἓκ ιστά τε τῶν τότε πεπραγμένων περιέχοντα* VI 33. 3 (p. 588, 15 ff. ed. Schwartz), vermutlich aus dem bischöflichen Archiv von Jerusalem, 20, 2 (p. 566, 10 f.), wo er die anderen Schriften Berylls fand. Vielleicht waren diese Synodalschriften aber auch in Caesarea vorhanden, denn ein Synodalbrief mit angehängtem Protokoll ist doch zumindest auch dazu bestimmt, daß er den umliegenden Kirchen zugeschickt wird. Es hat also dasselbe Verfahren stattgefunden wie später auf der Antiochener Synode gegen Paul von Samosata, vgl. dazu H. de Riedmatten, Les actes du procès de Paul de Samosate. Paradosis VI Fribourg 1952 p. 15 f. Das wird von Hieronymus in de vir. ill. 60 (MPL 23 col. 705 B) bestätigt. 362 wird der Synodalbrief noch einmal auf der Synode von Alexandrien zitiert, Socrat. hist. eccl. III 7, 6 (p. 397 f. ed. Hussey), war also auch in Ägypten vorhanden; das Protokoll wird nicht erwähnt. Beryll ist hier allerdings zum Bischof von Philadelphia geworden, ein Zeichen wie leicht sich Irrtümer einschleichen konnten. Nikephoros in eccl. hist. V 22 (MPG 145 col. 1112 B) schreibt nur noch Euseb aus und schließt, daß die *ὑπομνήματα* der Synode noch lange Zeit bewahrt worden seien, darunter die *ζητήσεις* und *λύσεις* des Origenes. Er kennt beides also nicht mehr aus eigener Anschauung. Dieselbe Form ist nun auch bei der Synode angewandt worden, von der uns der Papyrus von Tura berichtet. Auch ein unrezensiertes Protokoll ist ja nur recht sinnvoll, wenn es als Vorstufe zu einem offiziellen Synodalprotokoll dienen sollte. Daß auch ein Synodalbeschluß angefertigt wurde, geht aus 6, 5 (p. 134, 6 ed. Scherer) deutlich hervor (Scherer ist p. 56 f. etwas zurückhaltender). Diese Übereinstimmung in der äußeren Form ist nicht so selbstverständlich, wenn man bedenkt, daß noch die Didaskalia keine Synodalordnung kennt. Wichtig ist, daß nach Socr. hist. eccl. III 7, 6 Origenes auf der Synode gegen Beryll betont hat, daß Christus bei der Menschwerdung auch eine menschliche Seele angenommen hätte. Das entspricht genau 7, 4 (p. 136, 15 ed. Scherer). Das besagt ja nun nicht mehr, als daß Origenes hier dieselbe Lehre vorgetragen hat wie auf der Synode gegen Beryll. Aber durch das eigentliche Thema der Verhandlungen war diese Feststellung des Alexandriners nicht gefordert; in unserem Papyrus ist sie die Antwort auf eine spätere Frage. Sollte das in Bostra ebenso gewesen sein? Da – wie wir sehen werden – auch die Anschauungen von Beryll und „Heraklides" sich decken, kommen wir zu dem Schluß, daß die beiden Synoden bis in Einzelheiten hinein Dubletten sind. Das ist aber bei einem so kleinen Kirchengebiet wie Arabien nicht sehr wahrscheinlich. Eine wirkliche Sicherheit läßt sich hier natürlich nicht erreichen, aber von einer Wahrscheinlichkeit wird man doch reden können, daß „Heraklides" in Wirklichkeit Beryll war.

[1] Beryllos, Heraklides, Maximos, Dionysos, Celer, Philippos, Demetrios.

[2] Besonders bekannt ist in der Didaskalia syr. cap. 9 (p. 45, 14 ff. Ach.-Flem.) = lat. II 26, 4 (p. 104, 2 f. Funk) = CA II 26, 4 (p. 105, 4 f. Funk). Hier wird der Heilige Geist als Femininum behandelt.

sprache[1], das zeigen viele Inschriften. Besonders häufig ist auch der Fall, daß noch der Vater eines Mannes mit griechischem Namen einen rein arabischen Namen trug[2]. Von hier aus wird nun die Frage wichtig, die schon Adolf von Harnack auf Grund der Euseb-Berichte gestellt und teilweise bejahend beantwortet hat: Zeigen sich in den theologischen Anschauungen der Araber, mit denen sich Origenes auseinandersetzt, Ansätze zu einer eigenen, semitischen, unhellenischen Theologie[3]? Wir wollen versuchen, mit Hilfe des erweiterten Quellenmaterials, das wir heute zur Verfügung haben, eine Antwort darauf zu finden.

Beginnen wir mit der Frage, die Bischof Dionys in unserem Papyrus von Tura stellt: „Ist die Seele das Blut?“[4] Origenes versteht ihn sofort von der umfassenderen Problematik her, ob die Seele beim Tode des Menschen mit ihm sterbe, also im Grabe bleibe; denn wenn man Blut und Seele einmal gleichsetzt, ist diese Folgerung unausweichlich. Die Araber beziehen sich nach Origenes für ihre These auf bestimmte Schriftstellen, Lev 17, 11 und Dt 12, 23. Dort wird das Blutessen verboten mit der Begründung, daß die Seele des Fleisches im Blute sei. Hier stehen altertümliche medizinische Anschauungen im Hintergrund, wie wir sie auch bei frühen griechischen Schulen

---

[1] Arabisch oder nabatäisch. Die Nabatäer waren Araber, sprachen aber einen aramäischen Dialekt. Die Römer brauchten in dem Lande Dolmetscher, Mommsen erwähnt in Röm. Gesch. V 5. Aufl. Berlin 1904 p. 482 einen „Dollmetsch der Steuereinnehmer“ in Arabien. Später war der Hermeneut ein niederer kirchlicher Amtsträger in diesem ganzen syrisch-palästinensischen Raum, vgl. Epiphanius pan. exp. fid. 21, 11 (GCS III 522, 22 ed. Holl); Prokop, der Erstmärtyrer Palästinas in der diokletianischen Verfolgung, soll Lektor, Hermeneut und Exorzist in Scytopolis gewesen sein, Ruinart, Act. mart. 1859 p. 387 I. Vom Ende des 4. Jhdt. vgl. peregr. Aetheriae 47, 3 (CSEL 39 p. 99, 13 f. ed. Geyer).

[2] Vgl. z. B. die Inschriften Syria III A Nr. 797[a] (p. 429); 591; 6; 19. Wie wenig man auf die Sprache geben kann, zeigt sich z. B. auch darin, daß die offizielle Verwaltungssprache von Bostra Latein wurde, als die Stadt unter Severus Alexander den Status einer Kolonie verliehen bekam, das zeigen Inschriften und Münzprägungen. Im Heer war Latein immer die offizielle Sprache gewesen. Als Dromedarreiter, die sich selbst als „equites . . . exercitus Arabici item dromedarii“ bezeichneten, also sicher eingeborene Araber waren, ihren gestorbenen Kameraden eine Grabschrift setzen ließen, taten sie es in lateinischer Sprache; ebd. Nr. 528 (p. 229). Ähnlich stand es bei der selbständigen Panzerreiterschwadron, die eigentlich zur 1. Partica gehörte, aber etwa zur Zeit unserer Synode in Bostra lag; Nr. 527 (p. 228). Hier handelte es sich wahrscheinlich um Iranier oder Palmyrener, vgl. Altheim p. 137 ff. Die Liste in Nr. 536 (p. 233 f.), die wahrscheinlich Soldaten aufzählt, zeigt lateinische, griechische und semitische Namen in buntem Wechsel. Hier war man also praktisch dreisprachig.

[3] Mission und Ausbreitung p. 700.

[4] 10, 20 (p. 144, 3 ed. Scherer).

finden, Empedokles, Kritias u. a.[1]. Aber es ist nicht nötig, ein natürliches Fortleben dieser Vorstellungen unter den Arabern anzunehmen. Viel näher liegt es, an die besondere Situation der Gemeinden in diesem Land zu denken. Wenn Juden und vor allem Judenchristen unter den arabischen Heidenchristen lebten, dann blieb die Frage des Blutgenusses von selbst aktuell. Die Didaskalia berichtet an einer Stelle von dem Aposteldekret Act 15, 20. 29 so, daß man den Eindruck gewinnt, es stände hier auch in seinen kultischen Vorschriften noch voll in Kraft[2]. Dann lag es nahe, die alttestamentliche Begründung für das Verbot des Blutgenusses auch auf die aktuelle Frage nach dem Fortleben der Seele nach dem Tode anzuwenden. Hier hätten wir es dann kaum mit einem spezifisch semitischen Denken zu tun.

Bei der Antwort, die Origenes gibt, wird eine eigentümliche Schwierigkeit offenkundig, in der er hier steht. An sich hatte die alexandrinische Theologie seit Philo eine bestimmte Exegese der fraglichen Pentateuchstellen erarbeitet, der auch Origenes sonst folgt. Sie setzt den Dualismus zwischen dem Leib und der Seele im eigentlichen Sinn des Wortes voraus und bezieht die nephesch von Lev 17 und Dt 12 auf eine niedere Seele, eine Art Blutpneuma rein im vital-sensitiven Bereich[3]. Diese Exegese, die dem ursprünglichen Sinn der alttestamentlichen Aussage ja recht nahekommt, kann Origenes hier aber nicht einfach vortragen. Sie ist für ihn nur möglich, weil er um die Seele im eigentlichen Sinne, um die höhere Seele weiß. Aber eben diesen hellenistischen Dualismus kann er bei seinen Gesprächspartnern nicht voraussetzen. Anders ausgedrückt: Origenes kann sich bei seiner Antwort nicht mit der isolierten Auslegung einer Schriftstelle begnügen, sondern er hat ständig schon die eigentliche Frage vor Augen: Was wird aus der Seele nach dem Tode? oder kürzer: Was ist die Seele des Menschen? und das ist ja nun eine Frage, die bis heute die Theologie nicht verlassen hat.

Die Anschauungen der Araber werden nicht ganz deutlich. Aus den Worten des Origenes können wir nur entnehmen, daß die Seele mit dem Leibe begraben werde und bei der Auferstehung mit ihm

---

[1] F. Rüsche, Blut, Seele und Leben. Stud. z. Gesch. u. Kult. d. Alt. Erg.Bd. 5, Paderborn 1930, kurz auch H. Wasznik in RAC II (Lief. 11 1952) Sp. 459 ff.

[2] Syr. cap. 24 (p. 125 Ach.-Flem.).

[3] Vgl. Rüsche p. 364–424, bes. 421 f. Im einzelnen wirken dabei besonders stoische Anschauungen mit. Zu Origenes' sonstiger Auslegung siehe besonders de princ. II 8, 1 f. (GCS V p. 153, 1 f. ed. Koetschau); III 4, 1 (p. 263, 21); hier spricht er von der vis vitalis, d. h. dem *πνεῦμα ζωτικόν*, im Papyrus von Tura 22, 30 ff. (p. 164, 15 f. ed. Scherer) von der *δύναμις ζωτική*.

zusammen auferstehe[1]. Das wird durch Euseb bestätigt[2]. Soweit stellt diese Vorstellung auf semitischem Boden keine Überraschung dar. So dachten Tatian im zweiten und Afrahat im vierten Jahrhundert und im Koran steht es nicht anders[3]. Zu einem Stück christlicher Theologie wird diese Aussage bei Tatian und Afrahat aber erst durch ihre Verbindung mit der Pneumatologie. Der Heilige Geist, den der Christ als Getaufter empfangen hat, ist der tragende Grund der Auferstehungshoffnung und die Brücke, die Gegenwart und Zukunft verbindet, um deretwillen etwa Tatian sagen kann, die Seele des Christen wird im Tode aufgelöst, aber sie stirbt nicht[4]. Auch die Didaskalia kann ähnliche Töne anschlagen[5], aber das Seltsame ist, daß in der Diskussion zwischen Origenes und seinen Gegnern der Heilige Geist gar keine Rolle spielt. Origenes bezieht sich so offensichtlich auf mehrfache Verhandlungen über dieses ganze Thema und hört auch hinter ganz anders klingenden Fragen die eigentliche Absicht seiner Gesprächspartner so sicher heraus, daß es mir nicht sehr wahrscheinlich vorkommt, daß wir dieses Fehlen einer Erörterung der Pneumatologie hier auf das Konto seiner einseitigen Berichterstattung setzen müßten. Wenn ich hier richtig sehe, dann tritt dem Alexandriner in diesen arabischen Bischöfen nicht eine, wenn auch vielleicht primitive, aber doch eigenständige theologische Konzeption entgegen, sondern nur unreflektiert ein anderes Weltbild.

Ganz anders steht es bei Origenes. Auch er ist Vertreter eines bestimmten Weltbildes, und doch trifft man die Situation nicht, wenn man hier in erster Linie eine Auseinandersetzung zwischen semitischem Denken und Hellenismus sieht. Gewiß beginnt Origenes zu-

---

[1] 10, 24 (p. 144, 5); 23, 7 (p. 164, 19).

[2] VI 37.

[3] Nach M. Höfner RAC I Sp. 582.

[4] Or. ad Gr. 13, 1. Bei Afrahat vgl. vor allem hom. 6 (p. 167 übers. Bert TU 3, 3/4 1888).

[5] Syr. cap. 26 (ca. p. 140, 28 – 143, 30 Ach.-Flem.). Der Verfasser will nachweisen, daß die jüdischen Reinheitsvorschriften nicht mehr gelten. Der Mensch ist entweder von einem unreinen oder vom Heiligen Geist erfüllt. Den Heiligen Geist hat der Christ in der Taufe empfangen. Wenn ihn Menstruation, Berührung eines Toten verunreinigen könnten, geriete er jedesmal neu in die Macht unreiner Geister und müßte dann eigentlich neu getauft werden. In diesem Zusammenhang heißt es dann auch, daß die Leichname entschlafener Christen nicht unrein machten, „die nämlich an Gott geglaubt haben nach dem Evangelium, sind nicht tot, wenn sie auch schlafen" nach Mt 22, 31 f.; dann wird 2. Kg 13, 21 als Beweis dafür angeführt, daß auch der Leib eines Toten heilig und Heiligen Geistes voll sein könne. Das ist zwar in eine ganz andere Situation hineingesprochen, als sie unser Papyrus zeigt, aber es wird doch dadurch wahrscheinlich, daß der Verfasser der Didaskalia die anthropologischen Anschauungen eines Dionys, Demetrius usw. nicht einfach geteilt hat.

nächst damit, seinen Zuhörern die Eigenexistenz des Seelischen klarzumachen, besser sagt man wohl – um seine eigenen Worte zu gebrauchen – den Unterschied zwischen dem inneren und dem äußeren Menschen aufzuzeigen[1]. Als ein gründlicher und gelehrter Mann hält er dazu einen langen Vortrag, beginnt bei der Erschaffung Adams und exerziert dann den Unterschied zwischen dem ἔσω und dem ἔξω ἄνθρωπος durch die ganze Anatomie hindurch, bis zum Leibweh des äußeren und inneren Menschen (auf Grund von Jer 4, 19). Darauf waren die schlichten Araber nun allerdings nicht vorbereitet; sie glaubten, eine einfache Frage gestellt zu haben, und bekommen dafür eine Vorlesung über die Imago-Dei-Lehre zu hören. Irgendwie müssen sie ihr Mißfallen kundgegeben haben. Damit kamen sie allerdings bei Origenes an den Falschen: Er wird sehr deutlich, spricht vom Heiligen, das man nicht den Hunden vorwerfen soll, von Schlangen und Otterngezücht und ist fast soweit, daß er das Gespräch abbrechen will[2]. Darauf werden die Araber wieder ruhiger und der Alexandriner kann seine Argumentation fortsetzen. Das Ganze könnte wie ein erheiterndes Zwischenspiel wirken, wenn man nicht spürte, wie dieser Mann Wort für Wort, Satz um Satz um die Seele seiner Zuhörer ringt, wie er auf sie eingeht, alle theologische Fachterminologie immer mehr zurückläßt, immer schlichtere Beispiele und Bilder wählt, bis hin zum seelischen Leibweh des Propheten Jeremia. So lehrte er die Araber, daß die Bibel mit demselben Wort einen „Teil" des äußeren wie des inneren Menschen bezeichnen könne. Auf diese Weise war es ihm möglich, das „Blut" in Lev 17 und Dt 12 als einen Teil des inneren Menschen, der Seele, zu erklären und damit hatte er wieder den Anschluß an die alexandrinische exegetische Tradition gefunden. Und dann kam er zu dem eigentlichen Hintergrund, dem letzten Sinn dieser Unterscheidungen zwischen dem inneren und dem äußeren Menschen: „Wenn man das versteht, was die Seele ist, der innere Mensch, der Mensch, der nach dem Bilde Gottes geschaffen ist, dann versteht man auch Paulus, der gesagt hat: ‘Ich habe Lust abzuscheiden und bei Christo zu sein, was auch viel besser wäre’ (Phil 1, 23). Schon vor der Auferstehung ist der Gerechte mit Christus und in seiner Seele lebt er mit Christus." Wenn ihr recht habt, daß die Seele das Blut ist, daß die Seele im Grabe bleibt, hat Paulus nicht recht. „Aber nach mir und nach dem Worte Gottes geht die Seele, die gelöst ist von den Mühen, die gelöst ist von den Lasten, die befreit ist vom Leibe, die sagen kann: ‘Herr, nun lässest Du Deinen Diener

[1] 11, 27 (p. 146, 9) – 23, 1 (p. 164, 16).
[2] 12, 19 (p. 148, 4) – 15, 29 (p. 154, 9).

in Frieden fahren', geht diese Seele in Frieden davon und ruht mit Christus ... deshalb bin ich bereit, für die Wahrheit zu sterben; deshalb verachte ich das, was man den Tod nennt, wenn es vor mir steht; deshalb Tiere herbei! Kreuze herbei! Feuer herbei! Martern herbei! ich weiß, daß ich zugleich mit dem Sterben den Leib verlassen werde und mit Christus ruhe. Deswegen kämpfen wir, deswegen ringen wir, quälen wir uns, solange wir noch im Leibe sind, nicht damit wir dann wieder in den Gräbern im Leibe weilen, sondern damit wir befreit sind, aber auch der Leib verwandelt wird, pneumatischer wird. Wir werden gelöst sein und wir werden mit Christus sein; wie können wir noch seufzen, die wir im Leibe sind?"[1]

Daß hier ein Hellenist spricht, ist ganz unverkennbar. Wo sonst – abgesehen von der Gnosis – wäre diese Fremdheit zwischen dem „Ich" und dem Leibe denkbar! Aber diese Auskunft genügt doch nicht. Der Grund dafür liegt nicht nur darin, daß das brennende Herz dieses Mannes uns noch heute in seinen Feuerkreis hineinreißt, und daß jedes Bekenntnis, mit dem ein Mensch den letzten Grund aufdeckt, auf dem er steht, die Einordnung in irgendein religionsgeschichtliches Schema einfach sprengt, sondern vor allem darin, daß Origenes an einem entscheidenden Punkte Paulus nicht nur im Munde führt; an diesem Punkte hat er ihn auch verstanden: Entscheidend ist für einen Menschen, daß er *ἐν Χριστῷ* ist, und dann kann ihn auch das Sterben nur näher zu seinem Herrn bringen. Über dem Christen steht die Verheißung der Freiheit vom Tode. Der Inhalt dieser Verheißung kann aber nur in dem *σὺν Χριστῷ* beschlossen liegen.

Das wird nun gerade an der Fortsetzung des Gespräches deutlich. Als ein Neuankömmling, Bischof Philippus, den Raum betritt, teilt ihm Bischof Demetrius mit, was Origenes seiner Meinung nach gesagt habe: „Bruder Origenes lehrt, daß die Seele unsterblich sei"[2]. Das läßt der Alexandriner aber nun nicht einfach gelten, sondern beginnt eine besondere Besprechung dieser Frage, deren Inhalt man kurz so zusammenfassen kann: Gewiß überlebt die Seele den physischen Tod; aber, ob ihr das zum Heil geschieht oder nicht, ist erst die entscheidende Frage. Er spricht mit Apc 9, 6 von Menschen, die den Tod suchen und nicht finden. Die Hoffnung des Christen ist nicht die Unsterblichkeit, sondern das ewige Leben; die Unsterblichkeit kann zum ewigen Tode führen; es gilt das ewige Leben zu wählen.

[1] 23, 1 (p. 164, 17) – 24, 24 (p. 166, 22). Es ist kaum möglich, diesen leidenschaftlichen Ausbruch so ins Deutsche zu übertragen, daß der lebendige Klang der Sätze gewahrt bleibt.

[2] 24, 24 (p. 166, 33).

„An uns ist es, das Leben zu fassen und dahinein die Seele zu betten. Dieses Leben aber ist Christus[1]".

Origenes führt den Kampf gegen die arabische Anthropologie nicht primär als der Hellene, dem das semitische Denken fremd ist, sondern als ein Theologe, der sieht, daß für einen Kernpunkt seines Glaubens und Hoffens, für das *εἶναι σὺν Χριστῷ* über die Grenzen des Grabes hinaus in diesem Denken seiner Gesprächspartner kein Raum ist. Deshalb mußte er ihr Weltbild sprengen und tat es natürlich mit Hilfe der Denkform, in der er lebte und dachte, dem platonisch-hellenistischen Dualismus. Dabei kam ihm zu Hilfe, daß die Araber offensichtlich noch nicht über eine eigene bewußte theologische Konzeption verfügten[2].

Zusammenfassend kann man hier also die Meinung Harnacks bestätigt finden, daß der „semitische Geist" dieser Araber „und ihre Abkehr von der hellenistischen Spekulation (wesenhafte Unsterblichkeit der Seele) ganz deutlich" seien. Aber über das eigentliche theologische Geschehen sagt diese Feststellung nicht viel aus; und daß wir hier „einen Beweis für die Selbständigkeit und geistige Regsamkeit" der Araber vor uns hätten, ist wohl doch weit über das Ziel hinausgeschossen[3]. Sehen wir, wie es damit bei der anderen Streitfrage steht, dem christologisch-trinitarischen Problem.

Wenn wir auch hier versuchen, zunächst die Ansicht der Partner des Origenes darzustellen, ergeben sich aber einige Schwierigkeiten. Euseb von Caesarea berichtet, daß Beryll von Bostra die personhafte Präexistenz Christi bestritten hätte. Christus hätte an der Gottheit des Vaters teil, sei aber nicht eigenständig Gott neben dem Vater[4]. Es ist nicht sehr einfach, hieraus ein klares Bild zu gewinnen. Daß es sich um eine Spielart des Monarchianismus handelt, ist klar. Offen bleibt aber, ob Beryll Modalist war, also in Christus nur eine Offenbarungsform des Vaters sah, oder ob man ihn unter die Dynamisten rechnen muß, nach denen eine unpersönliche Kraft des Vaters in Christus Mensch wurde.

Dieselbe Unklarheit begegnet uns auch in der Didaskalia. Von einer Präexistenz ist in der ganzen Schrift nicht die Rede, alle for-

[1] 27, 15 (p. 172, 7).

[2] Es geht hier also nicht um die Frage, ob man die Wahrheit des Evangeliums überhaupt mit den Mitteln semitischen Denkens ausdrücken kann, ob also eine semitische Theologie möglich ist. Dazu müßte man Tatian oder Afrahat Origenes gegenüberstellen. Die Schranken des semitischen Weltbildes sind bei diesen beiden Syrern durch ihre Pneumatologie gesprengt, das Ergebnis ist allerdings, vor allem bei Afrahat, viel mythologischer als bei den Alexandrinern.

[3] Mission und Ausbreitung p. 700 f. und 701 n. 1.

[4] VI 33, 1.

melhaften Aufzählungen der einzelnen Stationen des Christusweges beginnen erst mit der Geburt[1]. Mehrfach finden sich dagegen befremdliche Ausdrücke wie: „So hat der Herr Gott Jesus Christus gesagt, unser guter Lehrer und Erlöser“[2], oder: „Gott der Herr Jesus Christus unser Lehrer hat uns (die Apostel) ausgesandt . . .“[3]. In allen diesen Fällen ist der Text durch die lateinische und syrische Übersetzung gesichert; der Verfasser der Apostolischen Konstitutionen, der ja die ganze Didaskalia weitgehend wörtlich eingearbeitet hat, hat an diesen Stellen regelmäßig geändert. Die Ausdrucksweise ist ihm also auch schon so befremdlich vorgekommen wie uns. Trotzdem kann man den Verfasser nicht einfach für einen Modalisten ansehen, denn an einigen Stellen kann er auch Gott und Christus sehr deutlich voneinander unterscheiden, meist folgt er dabei allerdings traditionellen Schemata[4]. Zweifellos ist er aber aufs Ganze gesehen ein Monarchianer, denn seine Versuche, die Gottheit Christi zu bestimmen, laufen fast alle darauf hinaus, sie als die Gottheit des Vaters zu beschreiben. Die Übereinstimmung mit der Theologie Berylls nach dem Berichte des Euseb ist offensichtlich. Hier liegt die Hauptstütze für die These, daß Beryll auch der Verfasser der Didaskalia ist, denn es ist eben schwer vorstellbar, daß solche Sätze wie die eben genannten noch nach der Synode von Bostra geschrieben sein sollen. Und da die Schrift aus inneren Gründen auch nicht viel früher angesetzt werden kann und aller Wahrscheinlichkeit nach in Bostra entstanden ist, ergeben sich die weiteren Folgerungen von selbst.

---

[1] Syr. cap. 20 (p. 102, 11 Ach.-Flem.); 26 (p. 145, 22).

[2] Syr. cap. 7 (p. 32, 31) = lat. II 20, 8 (p. 74, 17 f. ed. Funk) vgl. CA II 20, 8 (p. 75, 19 f. ed. Funk).

[3] Syr. cap. 15 (p. 77, 10) = lat. III 6, 2 (p. 190, 12) vgl. CA III 6, 2 (p. 191, 10). Die Beispiele ließen sich noch stark vermehren, würden aber meist eine ausführlichere Besprechung erfordern; ich verweise auf syr. cap. 3 (p. 9, 9) = lat. I 8, 1 (p. 20, 21) vgl. CA I 8, 1 (p. 21, 16); syr. cap. 7 (p. 39, 5) = lat. II 24, 4 (p. 92, 5) vgl. CA II 24, 7 (p. 93, 7); syr. cap. 9 (p. 44, 33) = lat. II 26, 1 (p. 102, 4) vgl. CA II 26, 1 (p. 103, 5); vgl. auch syr. cap. 21 (p. 113, 31 ff.) = lat. V 20, 7 (p. 296, 3). Diese Stellen haben ein unterschiedliches Gewicht, aber die Gesamttendenz scheint mir offensichtlich zu sein.

[4] Echte Gegenüberstellungen von Gott-Vater und Christus kennt der Verfasser fast nur im Zusammenhang mit der Typologie, daß Bischof und Diakon sich wie Gott und Christus verhielten; das ist eine in Syrien verbreitete Formel, vgl. S. 262 n. 2. Daneben hat er trinitarische Formeln verwandt, aber auch hier handelt es sich um überkommenes Material. Eine Ausnahme stellt nur syr. cap. 20 (p. 97, 29) = lat. V 7, 1 (p. 248, 20) dar [CA V 7, 1 (p. 249, 21) hat geändert]: „Der allmächtige Gott wird uns auferwecken durch Gott unseren Heiland.“ Das ist genau die Formel, die Origenes empfiehlt. Entweder ist hier später geändert worden oder wir haben hier einen Hinweis darauf, daß der Verfasser noch keine bewußte eigene Meinung hat, sondern in einer gewissen Unsicherheit befangen ist.

Auch bei Bischof Heraklides im Papyrus von Tura finden wir dieselbe Anschauung wieder. Auch hier haben wir einen Mann vor uns, für dessen Christologie die Präexistenz keine Rolle spielt. Da er aber in der Diskussion mit Origenes nicht umhin kann, zu dieser Frage Stellung zu nehmen, sieht es praktisch so aus, daß er mit Joh 1 beginnt, also dem sehr vieldeutigen Logosbegriff, und Origenes ihn auf Phil 2 festzulegen versucht: „Jesus Christus, der in der Gestalt Gottes war, hielt es nicht für einen Raub Gott gleich zu sein, sondern entäußerte sich selbst und nahm Knechtsgestalt an . . ."[1]. Auf der anderen Seite sieht Heraklides nicht die geringste Schwierigkeit darin, Jesus Christus als Gott zu bezeichnen; mehrfach wendet er die alte Formel an: Jesus Christus war Gott und Mensch[2]. Dabei war ihm das Menschsein Christi nicht unwichtig, das geht aus einem unausgesprochenen Einwand hervor, mit dem sich Origenes später auseinandersetzt: Wenn dem Sohn eine eigene wesenhafte Gottheit zukommt, wie konnte Er dann sterben und auferstehen[3]? Soweit ist die Verbindung mit Beryll und der Didaskalia deutlich. Darüber hinaus ermöglicht uns das Synodalprotokoll nun aber mit hoher Wahrscheinlichkeit eine Schlußfolgerung darauf, woran die ganze Diskussion über die Orthodoxie des Heraklides aufgebrochen ist[4]. Offensichtlich erregte er Anstoß durch die Art seines Betens. Er war sich vermutlich nicht klar darüber, an wen er es zu richten hätte, ob an den Vater oder an den Sohn, überhaupt wie Jesus Christus in das Gebet hineingehöre. Man braucht nur an die Formulierungen der Didaskalia zu denken „Unser Herr Gott Jesus Christus", um diese Schwierigkeiten zu verstehen[5]. Auch Heraklides läßt sich also nicht in eines der gängigen theologischen Schemata einordnen, dazu sind seine Gedanken noch viel zu unentwickelt. Man wird sich begnügen müssen, ihn einen Monarchianer zu nennen.

---

[1] 1, 10 ff. (p. 111, 15 ff. ed. Scherer).

[2] *θεὸς κατὰ πνεῦμα, ἄνθρωπος δὲ καθ' ὃ γεγέννηται ἐκ τῆς Μαρίας* 1, 20 (p. 120, 2); 2, 12 (p. 122, 13 f.).

[3] 5, 10 ff. (p. 132 ff).

[4] Das vermutete schon J. Scherer p. 64, ihm folgte B. Capelle RHE 47 (1952) p. 163 ff.

[5] Es scheint mir auch nicht unwichtig zu sein, daß die Didaskalia – wie schon mehrfach erwähnt – mit solcher Hartnäckigkeit darauf besteht, daß der Bischof an der Stelle Gottes stehe, syr. cap. 5 (p. 19, 23 Ach. Flem.); 7 (p. 27, 32 u. 31, 11 f.); 9 (p. 45, 14 ff.); 11 (p. 59, 14); als Repräsentant Christi erscheint er nur in Zusammenhängen, in denen Christus unmittelbar vorher als Gott bezeichnet worden war, syr. cap. 7 (p. 33, 2; 39, 5). An der Stelle Christi steht der Diakon. Diese strenge Typologie muß die Unsicherheit des Bischofs beim Gebet noch verstärken.

Die christologisch-trinitarischen Anschauungen Berylls, des Verfassers der Didaskalia und des Heraklides stimmen also – soweit unsere knappen Quellen ein Urteil zulassen – völlig überein. Da es aber wahrscheinlich ist, daß es sich in allen drei Fällen um dieselbe Person handelt, ist schwer zu sagen, wieweit diese Gedanken in Arabien verbreitet waren. Nun erwähnt auch die Didaskalia die Christologie nirgends als Kontroverspunkt mit den Judenchristen. Offensichtlich befand man sich in Arabien bei dieser Frage noch in einem völlig vordogmatischen Stadium, in dem die verschiedensten altertümlichen Vorstellungen und Formeln noch unreflektiert nebeneinander standen. Die Unsicherheit, die zum Teil schon hinter der Didaskalia, ganz deutlich in den Verhandlungen des Papyrus von Tura sichtbar wird, geht aber noch weiter. Wenn einem Bischof die Stellung Christi im Gebet Fragen aufgab, dann zeigen sich hier die ersten Ansätze zu einer theologischen Reflexion. Am wahrscheinlichsten dünkt es mir, daß wir hier überall den tastenden Versuchen eines Einzelnen begegnen, des Beryll von Bostra, der – gerade weil er weiter sah als die übrigen und als gebildeter Mann einen Anstoß durch das griechische Denken bekommen hatte[1] – auch vor anderen etwas von der Problematik der überlieferten Formeln ahnte.

In dem Papyrus von Tura treibt Origenes seinen Partner mit einer unerbittlichen Logik Schritt für Schritt in eine ganz bestimmte Richtung. Am Ende muß er zugeben, daß es unter bestimmten Voraussetzungen möglich ist, von zwei Göttern zu sprechen[2]. Und dann entwickelt der Alexandriner seine Theologie von der Einheit und Geschiedenheit von Vater und Sohn, die der Person nach zu unterscheiden sind, eins aber in der Gottheit. Und um dies Ergebnis zu sichern, trifft er eine liturgische Anordnung: Immer soll Gott dem Allmächtigen das Gebet durch Jesus Christus dargebracht werden, weil Er in einzigartiger Weise Gott angemessen ist, auf Grund Seiner eigenen Gottheit. So werde Gott durch Gott das Opfergebet dargebracht[3]. Diese Gebetsregel schärft Origenes den Bischöfen und der

[1] Vgl. S. 261 n. 4. Vielleicht hat sogar Origenes selbst ihn beeinflußt. Hieronymus berichtet, daß Beryll später an Origenes Dankesbriefe geschrieben hätte, de vir. ill. 60 (MPL 23 col. 705 B). Der Alexandriner kannte aber nach Ausweis unseres Papyrus die arabische Kirche und ihren Klerus so gut, daß er sicher schon vor der Synode von Bostra mit Beryll zusammengetroffen ist.

[2] 2, 25 (p. 124, 5 ed. Scherer), vgl. In Joh. II, 2 (GCS IV p. 54 ed. Preuschen).

[3] 4, 30 f. (p. 128, 13 ff.): *Ἀεὶ προσφορὰ γίνεται Θεῷ παντοκράτορι διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὡς προσφόρου τῷ Πατρὶ τὴν θεότητα αὐτοῦ.* Origenes gebraucht hier ein Wortspiel, das für uns weder ganz verständlich noch übersetzbar ist. Ich folge in der Deutung dem schon mehrfach genannten Aufsatz von Dom B. Capelle, Origène et l'oblation à faire au Père par le Fils, d'après le papyrus de Toura.

Gemeinde mit einer Deutlichkeit ein, die nichts zu wünschen übrig läßt; er ruft faktisch die Gemeinde zum sofortigen Widerstand gegen jeden Bischof und jeden Presbyter auf, die sich nicht danach richten sollten. So allein sei die Einheit der Lehre in der Kirche zu schützen, daß jeder Bischof sich an die alten Sitten hielte, gerade auch im Gebet. Wir lernen hier Origenes von einer ganz neuen Seite kennen, als Mann, der ganz praktisch für das Leben einer Gemeinde sorgt und dabei – bei aller Höflichkeit, ja Ehrfurcht in der Form – doch in der Sache ganz unmißverständlich klare Entscheidungen trifft. Die Eigenart dieser seiner kirchlichen Arbeit läßt sich an einem bestimmten Punkt besonders deutlich zeigen:

Die Lehren, die Origenes in Arabien vertrat und an die er die arabische Kirche band, wichen in Einzelheiten von dem ab, was er in seinen wissenschaftlichen Werken niedergeschrieben hatte. So sprach er nicht davon, daß der Sohn dem Vater untergeordnet sei, nur an einigen Stellen blitzt etwas davon durch seine Worte durch[1]. Dabei ist dieser Gedanke für sein theologisches System ganz zentral. Ebenso trat völlig zurück der Aufstieg der Seele nach dem Tode, von Stufe zu Stufe, von Reinigung zu Reinigung, bis sie beim Logos im Schauen des Vaters zum Ziele kommt. Stattdessen sprach er davon, daß die Seele sofort nach dem Tode bei Christus ruhe. Wie ist dieser Unterschied zu erklären?

Offensichtlich war Origenes der Meinung, daß diese diffizilen theologischen Fragen nichts für die schlichten Gemeinden der Araber seien. Er verwandte ja nicht einmal den Logos-Begriff, sondern sprach nur von Christus oder vom Sohn! Schon in seinem frühen Werke *Περὶ ἀρχῶν* hat der Alexandriner unterschieden zwischen dem überlieferten, verbindlichen Kerygma, der ecclesiastica praedicatio, und der freien theologischen Forschung, die sich diesen überlieferten Glauben verstehend anzueignen sucht und ihn zu einem ganzen System formt. Dieses sein „System" wollte er den Arabern offensichtlich nicht bringen, aber er sah bei ihnen den Glauben, das Kerygma selbst bedroht. In *Περὶ ἀρχῶν* rechnete er zur verpflichtenden Überlieferung die Sätze: „Jesus Christus ist vor aller Kreatur aus dem Vater geboren" und „die Seele hat ihre eigene Substanz und ihr eigenes Leben"[2].

RHE 47 (1952) 163–171, und möchte dabei gleichzeitig auf den Aufsatz desselben Verfassers in JEH 2 (1951) 143–157 hinweisen.

[1] Etwa 27, 5 f. (p. 172, 1 f.) und natürlich auch in der Gebetsformel.

[2] I 4 „Iesus Christus ante omnem creaturam natus ex patre est" (GCS V p. 10, 5 ed. Koetschau); I 5 „anima substantiam vitamque habens propriam" (p. 11, 11). Zur Unterscheidung zwischen Theologie und ecclesiastica praedicatio vgl. I praef. 2 (p. 8, 26); 5 (p. 12, 8); 7 (p. 14, 1); 10 (p. 16, 1).

Diese Wahrheit will er die Araber lehren. Man kann es auch so sagen, und das entspricht dem Denken des Alexandriners vielleicht besser: In der Erkenntnis der Wahrheit ist Origenes den anderen um eine Stufe voraus, aber gerade deshalb weiß er sich für sie verantwortlich. Je stärker er in der *γνῶσις τοῦ θεοῦ* Gott näher kommt, desto mehr ist er zur *ἀγάπη* zu den Brüdern getrieben, um auch sie näher zu Gott zu ziehen. Und wenn die anderen, wie die Araber, noch auf der Stufe des einfachen Glaubens stehen, dann hilft er ihnen zu der Wahrheit, die ihrer Stufe entspricht.

Eine eigenständige semitische Theologie haben wir also bei den Arabern auf dem Gebiete der Anthropologie und der Trinitätslehre nicht gefunden. Teilweise war offensichtlich semitisches Lokalkolorit vorhanden, vor allem bei ihrer Anschauung vom Schicksal der Seele nach dem Tode. Die Christologie Berylls war aber kaum spezifisch semitisch, höchstens könnte man sagen, daß das abgelegene Arabien noch eine Reservation für ältere theologische Vorstellungen war. Auf anderen Sachgebieten, etwa zur Frage nach der Gültigkeit des Gesetzes, macht die Didaskalia durchaus eigenständige Aussagen. Hier war die arabische Kirche gezwungen, klar Stellung zu beziehen, einfach weil Juden und Judenchristen mit ihr zusammen in demselben Lande lebten. Anthropologie und Trinitätslehre befanden sich offenbar aber noch in einem durchaus vordogmatischen Zustand. Das führte jetzt im dritten Jahrhundert zu sehr realen Nöten, die Origenes zum Eingreifen veranlaßten. Denn wenn der eigentliche Gegenstand der christlichen Hoffnung, das *εἶναι σὺν Χριστῷ*, durch irgendwelche volkstümlichen Vorstellungen oder Weltbilder verdunkelt wird und wenn ein Bischof nicht mehr weiß, wie Jesus Christus in das Gebet der Kirche gehört, dann sind das wohl wirklich echte Nöte. Indem Origenes hier nun eingreift, beendet er den vordogmatischen Zustand, schafft er eine Orthodoxie. Er vertritt mit großer Schärfe den Grundsatz, daß zwischen den einzelnen Gemeinden Einheit in der Lehre bestehen müsse[1], und er setzt diese Einheit auch durch. Das hat seine Konsequenzen bis in die Kirchenordnung. Die Didaskalia spricht noch nirgends von Synoden als einer übergemeindlichen Autorität, mit Origenes beginnt auch in Arabien ein ausgebildetes Synodalwesen[2]. Diese neue Orthodoxie, die in Arabien – ebenso wie in Palästina – entsteht, trägt aber nun ausgesprochen hellenistische Züge.

[1] 1, 25 (p. 120, 5).

[2] Exakt läßt sich dieser Zusammenhang natürlich nicht nachweisen, aber das nachweisbare zeitliche Zusammentreffen spricht doch für sich. Man hat aus Hieronymus ep. 33, 5 (CSEL 54 p. 259, 3 f. ed. Hilberg) oft geschlossen, daß

Wir stehen hier vor einer sehr seltsamen Verschlingung von Absicht und Ergebnis, Ursache und Wirkung. Origenes war Hellenist. Wir haben gesehen, mit welchen Worten er als junger Mann die ecclesiastica praedicatio in seiner Heimatstadt Alexandrien formuliert hat. Es ist unverkennbar, in welchem Maße er die Botschaft bereits in hellenisierter Form empfangen hat. Die Kirche kann ja die Wahrheit nur in formulierten Sätzen halten und damit jeweils in der Gestalt eines bestimmten Denkschemas; und sie hält und bewahrt sie darin auch. Aber gerade aus der Verselbständigung dieser notwendigen Gestalt erwachsen der Wahrheit des Evangeliums immer wieder die schwersten Gefahren. Das zeigt auch hier die weitere Geschichte. Origenes selbst will die Araber an die Norm dessen binden, was er die ecclesiastica praedicatio nennt. Er gibt ihnen diese Sätze aber schon in ausgelegter Form und damit gibt er ihnen in Wirklichkeit viel mehr als sie ihrer hellenistischen Form nach besagen müßten. Und gerade in dieser Auslegung, in diesem „mehr" liegt oft die eigentliche Größe des Alexandriners und die biblische Wahrheit. Das zeigt doch gerade der Papyrus von Tura, ich erinnere nur an den Gedanken, daß die Hoffnung des Christen nicht die Unsterblichkeit sei, sondern das ewige Leben, Christus selbst, in den hinein der Christ seine unsterbliche Seele betten dürfe. Was dagegen weithin im Osten bleibt, ist nur die Form, der Hellenismus.

Fünfzehn Jahre nach dem Tode des Origenes geht die origenistische Orthodoxie in Palästina und Arabien zum Angriff über und setzt 268 in der Synode von Antiochien den Bischof Paul von Samosata ab. Der Bischof von Bostra, Maximus, nimmt an dieser Synode teil, ja hat sie mit vorbereitet[1]. Es liegt nahe, manche Parallelen zu ziehen[2], fast immer wird daran klar, in welchem Maße das Tiefste des Origenes bei diesen Origenisten verlorengegangen war. In Arabien, auf der Synode gegen Beryll und nach unserem Papyrus hat Origenes klar aus-

---

schon eine arabische „Provinzialsynode" über die Haltung Beschluß gefaßt hätte, die man gegenüber Origenes nach dem Bruch mit Demetrius von Alexandrien einnehmen sollte, vgl. Harnack, Mission und Ausbreitung p. 700 n. 2. Der Wortlaut besagt das keineswegs: exceptis Palaestinae et Arabiae et Phoenices atque Achaiae sacerdotibus in damnationem eius consentit orbis. Die Verbindung Arabiens mit den übrigen Kirchengebieten, von der wir durch Euseb eccl. hist. VII 5, 2 (p. 638, 25 ed. Schwartz) und Optatus II 12 erfahren, wird der Bischof von Bostra in der Hand gehabt haben.

[1] Euseb VII 28, 1 (p. 702, 18); 30,2 (p. 706,1). Auch den von H. de Riedmatten op. cit. endgültig als echt erwiesenen Hymenaeusbrief hat er mit unterzeichnet, vgl. F. Loofs, Paul von Samosata TU 44, 5, Leipzig 1924 p. 324, 4.

[2] Z. B. darin, daß in beiden Fällen ein Presbyter die jeweilige Diskussion führt und die Entscheidung gegen den Ortsbischof erzwingt.

geführt, wie wichtig es sei, daß Jesus Christus eine menschliche Seele gehabt habe, „denn der ganze Mensch wäre nicht gerettet worden, wenn Er nicht den ganzen Menschen angenommen hätte“[1]. In Antiochien ist es einer der Hauptanklagepunkte gegen Paul, daß er dem Erlöser eine menschliche Seele zuteile. So hat man also die Präexistenztheologie des Alexandriners verstanden! Ähnlich war es bei der Anthropologie: was blieb, war weithin nur die Unsterblichkeit der Seele, so wie schon Bischof Demetrius nach dem Papyrus von Tura die Aussagen des Origenes verstand. Das ist die Theologie, die im vierten Jahrhundert im Osten herrscht[2] und, um die beiden Eusebe geschart, versucht, im arianischen Streit ihre Orthodoxie gegen die letzten Endes doch legitimen Erben des Origenes, die Alexandriner und Kappadokier zu behaupten.

So bleibt das geschichtliche Werk des Origenes in Arabien im Zwielicht. Auch seine eigene Theologie gibt uns manche Fragen auf[3]; und doch bleibt er selbst und zwingt uns heute noch, immer wieder neu in seinen Bann.

---

[1] 7, 5 f. (p. 136, 16 ed. Scherer) vgl. S. 265 f. n. 7.

[2] Für die Christologie hat das H. de Riedmatten in seinem mehrfach zitierten Werk in überzeugender Weise nachgewiesen.

[3] So zeigt seine Orthodoxie in unserem Papyrus schon deutlich eine der Grenzen, die diese Haltung haben kann, sie kann jeden Augenblick in einen Pietismus umschlagen. Weil der Glaube zu einer Sache des Intellekts zu werden droht, fühlt Origenes sich verpflichtet, die Araber zu mahnen, darüber nicht den tätigen Gehorsam zu vergessen. Nur wenn beide, Glaube und Werke, recht seien, könne der Mensch gerechtfertigt werden; 8, 21 ff. (p. 140, 5 ff.) bes. 8, 27 (p. 140, 7).

Luthers Auslegung des 14. (15.) Psalms in der ersten Psalmenvorlesung im Vergleich mit der exegetischen Tradition[1]

Von Gerhard Ebeling

I. Der Text

Der Vulgata-Text des 14. Psalms lautet in dem von Luther veranstalteten Psalterdruck[2], den er seiner Auslegung zugrunde legte, folgendermaßen[3]:

---

[1] Da die Veröffentlichung der in ZThK 50 (1953), 54, Anm. 1 angekündigten Studie über Luthers Auslegung des 44. Ps. sich noch etwas hinziehen wird, lege ich zunächst ein an einem weniger umfangreichen Text durchgeführtes Beispiel für den Vergleich mit der Auslegungstradition vor. Zu Ps 14 – ich halte mich stets an die Vulg.-Zählung – existiert von Luther kein Scholion, sondern nur die Glossen (W 3; 101, 3–102, 5) und die Adnotationes zu Fabers Psalterium quincuplex (W 4; 480, 25–481, 11). Luther wird im Herbst des Jahres 1513 diesen Psalm im Kolleg behandelt haben. – An altkirchlichen und mittelalterlichen Psalmenauslegungen sind von Luther im Verlauf der 1. Ps.Vorl. zitiert: Hieronymus (obwohl das unter seinem Namen überlieferte Breviarium in Psalmos unecht ist, zitiere ich es doch: Hier.), Augustin, Cassiodor, Glossa ordinaria, Glossa interlinearis, Petrus Lombardus, Hugo de S. Caro Card., Nicolaus de Lyra, Paulus Burgensis, Matthias Doering, Johannes de Turrecremata, Faber Stapulensis. Darüber hinaus habe ich, ohne daß die Benutzung durch Luther im einzelnen geklärt ist, herangezogen: Bruno v. Würzburg, Bonaventura, Ludolf v. Sachsen, Jacobus Perez de Valencia. Auf eine Angabe der sicher oder wahrscheinlich von Luther benutzten Druckausgaben verzichte ich an dieser Stelle, (ebenso auf ein bibliographisches Verzeichnis der von mir verwandten Drucke. Da Zitierung nach neuen Textausgaben nur z. T. möglich wäre, in der Mehrzahl aber man ohnehin auf die Drucke des ausgehenden 15. und beginnenden 16. Jahrh. angewiesen ist, unterlasse ich auch die Angabe des Fundorts. Bei exegetischen Werken macht die Auffindung von Zitaten keine besonderen Schwierigkeiten.

[2] Vgl. meinen Aufsatz: Luthers Psalterdruck vom Jahre 1513, ZThK 50 1953), 43–99, bes. 61 ff. und 68 ff.

[3] Die Verszählung mit weiterer Unterteilung ist von mir hinzugefügt. Desgleichen habe ich entgegen der fortlaufenden Druckweise bei Luther eine Zeilentrennung nach den einzelnen Versgliedern vorgenommen. Im übrigen gebe ich das Druckvorbild diplomatisch getreu wieder. Der Vergleich mit anderen titulus-Fassungen und (beim Psalmtext selbst) mit anderen Vulg.-Lesarten erstreckt sich auf das a. a. O. 61 ff. und 68 ff. genannte Material. Ich beschränke mich auf Varianten allein im Wortbestand, und zwar werden alle Abweichungen gegenüber den Vulg.-Drucken Basel 1509, Lyon 1509 und Lyon 1512 sowie gegenüber Ps. Gall. (Fab.) verzeichnet, während auf die übrigen bei Fab. abgedruckten Texte (Ps. Rom., Ps. hebr., Ps. vet., Ps. conc.) nur in dem Fall verwiesen wird, wenn Luthers Textform mit diesen gegen einen der Vulg.-Textzeugen übereinstimmt.

v. 1 a Psalmus Dauid[1].
b DOmine quis habitabit in tabernaculo tuo:
c aut quis requiescet in monte sancto tuo.
v. 2 a Qui ingreditur sine macula:
b et operatur iusticiam.
v. 3 a Qui loquitur veritatem in corde suo:
b qui non egit dolum in lingua sua.
c Nec fecit proximo suo malum:
d et obprobrium non accepit adversus proximos suos.
v. 4 a Ad nihilum deductus est conspectu[2] eius malignus:
b timentes autem dominum glorificat.
c Qui iurat proximo suo et non decipit.
v. 5 a qui pecuniam suam non dedit ad vsuram:
b et munera super innocentes[3] non accepit.
c Qui facit haec: non mouebitur[4] ineternum.

II. Das Summarium und die Auslegung von v. 1

In dem vor Juni 1513 verfaßten[5] Summarium zu diesem Psalm[6] hat Luther drei exegetische Gesichtspunkte verwertet:

1. die Gliederung des Psalms in Frage (v. 1) und Antwort (v. 2–5), gedeutet als Frage des Propheten (David) und Antwort Jesu;

2. das Verständnis der auf die Zukunft gerichteten Eingangsfrage (v. 1: quis habitat . . . quis requiescet) als Frage nach der gegenwärtigen Vorbedingung dieser Zukunft, d. h. nach der Würdigkeit, der sich diese Zukunft eröffnet (quis sit dignus . . .);

3. die differenzierende Interpretation des parallelismus membrorum in v. 1 im Sinne der Unterscheidung der gegenwärtigen Existenz der Kirche und ihrer eschatologischen Zukunft.

All dies ist der Sache und auch der Formulierung nach Gemeingut der Auslegungstradition zu diesem Psalm und findet sich so in fast

---

[1] Lyon 1512: In finem. psalmus David. Wie Luther: sowohl die übrigen Vulg.-Drucke als auch sämtliche Textzeugen für die hebr. titulus-Fassung.

[2] Alle Vulg.-Drucke und auch die übrigen Textzeugen: in conspectu. Luthers abweichender Text beruht offensichtlich auf einem Druckfehler.

[3] Bas. 1509, Lyon 1509, Lyon 1512: innocentem. Wie Luther: Ps. Gall. (Fab.), Ps. vet. (Fab.).

[4] Lyon 1512: commovebitur. Wie Luther: Bas. 1509, Lyon 1509, Ps. Gall. (Fab.), Ps. Hebr. (Fab.), Ps. conc. (Fab.).

[5] ZThK 50 (1953), 45 f. 51 ff.

[6] 3; 101, 4 f.: Quis sit dignus in ecclesia Christi tam militante quam triumphante morari quaerit propheta et respondet dominus Jhesus.

allen Kommentaren, die Luther benutzt hat[1]. Daß er nicht der historisierenden Deutung Lyras folgt, wonach David in diesem Psalm die Frage nach den besonderen Anforderungen an die Tempeldiener aufwirft[2] und auch nicht der parallelen moralischen Deutung Lyras auf die Diener der Kirche[3], entspricht nicht nur Luthers allgemeiner Einstellung in der 1. Ps. Vorl. zu Lyras exegetischer Methode, sondern auch der übrigen Auslegungstradition, in der Lyra eine isolierte Stellung einnimmt. Paulus von Burgos hat ausdrücklich die auf den Klerus einengende Deutung Lyras zu widerlegen versucht[4]. Und Pe-

[1] ad 1) Vgl. zu quaerit propheta et respondet dominus Jhesus in Luthers Summ. z. B. Cass.: propheticae interrogationi respondet Dominus . . . Divisio psalmi huius tota in interrogatione et responsione noscitur constituta; sed interrogatio constat uno versiculo, responsio vero sex versibus (Cass. hat andere Verszählung) continetur . . . Propheta . . . tanquam pius sacerdos ante faciem eius (sc. domini) assistens, responsa petit . . . Ähnlich: Gl. o., Lomb., Hugo, Lud. Per.: Primo ponit interrogationem ad Christum. Secundo ponit Christi responsionem. . . . Propheta introducit Christum sive spiritum sanctum respondentem suae interrogationi. Fab.: Propheta in spiritu interrogat, respondet spiritus sanctus.

ad 2) Vgl. zu quis sit dignus in Luthers Summ. z. B. Hier.: Quis . . . dignus erit . . . Cass.: quos dignos Ecclesia sua Dominus iudicaret. Lomb.: „quis habitabit" digne sc. Lud.: . . . de digne habitantibus . . . „quis habitabit" sc. digne et perseverantur. Turr.: quis digne in praesenti ecclesia deo militat. . . . Per.: quis habitabit aut quis erit dignus habitare . . . quis requiescet i. e. merebitur requiescere. . . . Ähnlich auch Gl. o., Hugo, Lyra, Burg. Am schärfsten profiliert bei Bruno: Non autem quaerit, quis in ecclesia absolute habitet, in qua et boni et mali sunt, sed subaudiendum reliquit: digne. Quis in ea sc. digne habitet.

ad 3) Vgl. zu dem Begriffspaar ecclesia militans – triumphans im Summ. (bzw. in Luthers Int. Gl., 3; 101, 7 ff.: „in tabernaculo tuo" in Ecclesia presenti, que est tabernaculum . . . „in monte sancto tuo" in gloria futura) z. B. Gl. i.: „in tabernaculo tuo" quod proprie est belli atque militantium . . . i. e. praesenti ecclesia, ubi contra diabolum dimicamus. „in monte sancto tuo" aeterna beatitudine, ubi pax et aeterna quies. Hugo: . . . de unitate ecclesiae militantis, quae significatur per tabernaculum, et de requie ecclesiae triumphantis, quae notatur per montem. Lud.: habitatio tam militantis ecclesiae quam triumphantis. Diese schon auf Hier. und Aug. zurückgehende Deutung ebenso auch in Gl. o., Lomb., Lyra (mor.), Turr., Per. Wenn Luther in der Int. Gl. die Deutung von tabernaculum auf ecclesia praesens unterstreicht durch Anführung der Lesart peregrinabitur (Ps. vet., Ps. hebr., Vulg. Lyon 1512 marg., Gl. i.) für habitabit, so hat dies ebenfalls sein Vorbild in der Tradition. Aug. (der ohnehin peregrinabitur liest): Hic sensus adiuvatur ex eo, quod dictum est „quis peregrinabitur". Lomb. (der habitabit liest): Hic . . . sensus adiuvatur ex eo, quod continet alia translatio sc. „quis peregrinabitur. . . ." Burg.: Ad quem sensum facit hebraica veritas, in qua ubi dicitur „quis habitabit etc." habetur: „quis peregrinabitur etc.".

[2] Als literale Auslegung hält Lyra auch für möglich, den Psalm als Antwort auf die Frage zu verstehen: quis esset dignus habitare in terra Israel in securitate et absque transmigratione. Er entscheidet sich aber für die andere literale Deutung: quod David fecit hunc psalmum pro sacerdotibus et levitis in templo ministrantibus deo; et ideo tenebantur ad maiorem perfectionem quam communis populus: sicut ecclesiae ministri quam laici.

[3] Lyra (mor.): Allegorice et moraliter significatur perfectio ministrorum ecclesiae.

[4] Denn die Forderungen dieses Psalms seien zu verstehen tanquam ea, quae communiter requiruntur de necessitate salutis. Sie gehen darum nicht nur den

rez de Val. begründet ausführlich, freilich ohne Lyra zu erwähnen, warum die historisierende Deutung, wie sie von den jüdischen Exegeten vertreten wird, dem Text von Ps. 14 nicht gerecht wird[1]. Luther hält hier solche Auseinandersetzungen offenbar gar nicht erst für nötig, sondern schließt sich mit Selbstverständlichkeit dem Hauptstrom der Auslegungstradition an. Gewiß finden sich dort in bezug auf die von Luther im Summarium verarbeiteten Gedanken auch einige Nuancen, so daß man sich fragen kann, warum Luther gerade diese und nicht andere Wendungen aufgenommen und gewisse Interpretamente nicht verwertet hat[2]. Aber daraus sind keine erheblichen Schlüsse zu ziehen. Luther fixiert die vorherrschende Terminologie in knapp-

---

Klerus an. Das wird im einzelnen an entsprechenden at. Zitaten gezeigt. Der Ausgleichsversuch des M. Doer.: Lyra lege specifice de heroicis, Burg. generaliter de ecclesia aus, species autem generi non contradicit, ist nicht stichhaltig. Denn Lyra hatte ausdrücklich betont, vom Klerus werde maior perfectio verlangt als von den Laien, und hatte dies in der Einzelauslegung zu „qui pecuniam suam non dedit ad usuram" zu belegen versucht: per hoc videtur, quod iste psalmus de perfectione sacerdotum et non communis populi intelligatur . . . quia lex Moysi permittebat communi populo tradere ad usuram alieno, qui non erat de gente Iudaeorum, ut habetur Deut. 23, sed hoc non permittebatur sacerdotibus, qui debebant esse maioris perfectionis. Daß Luther einer Deutung, die auf dem Gedanken einer gestuften sittlichen perfectio beruht, nicht folgt, steht zwar im Einklang mit seiner auch sonst schon in der 1. Ps. Vorl. erkennbaren Einstellung zu dieser Frage, ist aber an dieser Stelle kein zwingender Beleg dafür, da es sich hier aus dem Anschluß an den Hauptstrom der Auslegungstradition von selbst ergab.

[1] Per. erwähnt die beiden auch bei Lyra stehenden literalen Deutungsmöglichkeiten, hält sie aber für unzureichend, weil sie, obwohl der litera nicht widersprechend, doch den intellectus des Psalms nicht erschöpfen. Die Begründung: David war auch in diesem Psalm, nicht weniger als sonst, Prophet, wies also auch hier über die Zeit des AT hinaus auf Christus. Das wird dadurch bestätigt, daß die at. Priester gar nicht die hier geforderte perfectio besaßen. Durch Moses war ja nur gefordert, daß sie sine macula in carne seien, wie auch ihre Opfer für äußere Befleckung dargebracht wurden. Darum ist das, was David in spiritu gesagt hat, figural zu deuten auf die innere Verfassung der Priester des Neuen Bundes (quales debebant esse in anima sacerdotes novi testamenti, qui sacrificium in eucharistia erant oblaturi) und ebenso auf die conditiones fidelium (qui debent habitare in hac ecclesia per gratiam et in futura per gloriam).

[2] Ich erwähne einige Modifikationen im Bereich der in Luthers Summarium genannten drei Gesichtspunkte.

ad 1) Das Fragen des Propheten wird als priesterliche Funktion verstanden (Cass., Gl. o., Lomb., Hugo, Lud.). Als Antwortender erscheint gelegentlich auch deus (Lomb., Burg., Lud.) oder spiritus sanctus (Per. neben Christus, Fab. nur so).

ad 2) Die Frage nach der dignitas wird vielfach erläutert am Problem der Zugehörigkeit der mali zur ecclesia praesens und wird darum zur Frage nach der unitas ecclesiae praesentis (u. a. Lomb., Hugo, Burg., Lud., Turr.). Das Würdigsein wird durch den Verdienstbegriff interpretiert (Hier.: . . . ipsum montem tabernaculumque coeleste possidere merebitur in Christo Jesu . . . Hugo: oportet quod homo mereatur eam [sc. aeternam beatitudinem] in hac vita. Per.: quibus meritis tui fideles et membra merebuntur tecum in coelo quiescere et felicitatem illam possidere).

ad 3) Die Deutung von tabernaculum wird teils von der Etymologie her (Cass.),

ster Formulierung. Nur an einem Punkt läßt sich eine kleine Besonderheit Luthers feststellen, die sich in den traditionellen Kommentaren nicht findet: die Erläuterung von „dominus" allein durch „Jesus". Diese nicht gewöhnliche Verwendung des bloßen Namens Jesus begegnet auch sonst gelegentlich in der 1. Ps.Vorl. und bedürfte einmal genauerer Untersuchung[1].

In der Marg.Gl. zum Summarium kennzeichnet Luther den Psalm unter hermeneutischem Gesichtspunkt als durchweg „moralisch" (d. h. er behandelt nicht Glaubensgegenstände und ist nicht allegorisch oder anagogisch zu deuten) und gibt als scopus die Ausrichtung gegen die Vermessenheit an[2]. Beides ist wiederum bis in die Formulierung hinein traditionelles Gedankengut[3]. Beachtlich ist jedoch, daß Luther bei der näheren Erläuterung von *praesumptio* völlig selbständig verfährt[4]. Wo in der Tradition das Problem der praesumptio in den Blick kam, war es ausschließlich an der Frage der wahren Zugehörigkeit zur Kirche orientiert, einer Frage, die an der faktischen, aber nur äußerlichen und darum illegitimen Zugehörigkeit der mali zur Kirche ihren Anstoß nahm[5]. Luther dagegen denkt an die Syna-

---

teils durch Auswertung des Bildcharakters dieses Wortes (Hier.: Verwendung auf der Wanderschaft, Aug.: Verwendung im Krieg, ebenso Gl. i., Lomb., Burg.) unterstützt. Die letztere Assoziation dient dazu, die Kampffront in der ecclesia militans näher zu kennzeichnen (Gl. i.: contra diabolum, Hugo und Lud.: contra mundum, carnem, diabolum). Nicht immer wird auf die ecclesia praesens gedeutet. Hier. zielt darauf ab, daß der einzelne zum templum dei wird; Aug. (dsgl. Cass.) versteht unter dem tabernaculum die fides; Fab. differenziert offenbar nicht gegenüber mons sanctus und versteht beides eschatologisch. Hugo gibt neben praesens ecclesia 6 weitere Deutungsmöglichkeiten von tabernaculum (synagoga, parva domus [im Gegensatz zum Wohnen in Palästen], beata virgo, corpus Christi, corpus nostrum, conscientia hominis) und schwelgt auch in anderen allegorischen Ausschmückungen (die Waffen in dem Kriegszelt sind die Sakramente; im „Zelt" der ecclesia militans hat man immer einen Vorhang zwischen sich und der wahren Sonne, anders in monte!). Neben der anagogischen Deutung von mons sanctus (unter verschiedenen Bezeichnungen wie ecclesia triumphans, aeterna beatitudo, Jerusalem futura, paradisus) findet sich auch die Deutung auf filius dei (Hier.) und auf die supereminentia charitatis Christi in vita aeterna (Aug.).

[1] In den Summarien allerdings nur hier. Aber vgl. z. B. 3; 99, 15.

[2] 3; 101, 22 f.: Psalmus iste moralis est totus et loquitur precipue contra presumptionem. . . .

[3] Cass.: Non enim, ut aliqui psalmorum, quadam profunditate velatus est. Gl. o.: Psalmus iste proprie morum est institutorius, praesumptionis repressio. Nahezu wörtlich ebenfalls Lomb., Lud.

[4] 3; 101, 22 ff.: . . . contra presumptionem synagoge, que si queratur: quis habitabit? respondet: Nos. Si autem quare? dicit: quia filii Abrahe, semen sanctum, populus solius Dei. Non quia iustitiam operati sunt.

[5] Vgl. besonders Lomb.: Psalmus iste proprie est instructorius morum et praesumptionis repressio, ubi agitur de unitate ecclesiae praesentis et de futura

goge, deren praesumptio in dem aus der Abrahamssohnschaft hergeleiteten Anspruch, das Volk Gottes zu sein, besteht und darum in der Selbstgewißheit, der zu sein, nach dem in v. 1 gefragt ist, ohne daß man bedächte, daß sich dies an dem iustitiam operari entscheidet. Worin besteht der Unterschied? Es könnte so scheinen, als sähe Luther das Phänomen der praesumptio nur am Gegenspieler der Kirche: der Synagoge, den Juden, während die Tradition – offenbar schärfer interpretierend – das Phänomen der praesumptio in der Kirche selbst aufweist. Doch darf man sich dadurch nicht fehlleiten lassen. Der eigentliche Unterschied besteht doch darin: In der Tradition sind es die mali, gegen die sich der Vorwurf der praesumptio richtet, weil sie trotz ihrer malitia die Zugehörigkeit zur Kirche vortäuschen. Bei Luther dagegen – so könnte man, die Linien ausziehend, sagen – sind es die „iusti", gegen die sich der Vorwurf der praesumptio richtet, weil sie wegen ihrer „iustitia" auf die Zugehörigkeit zum Volke Gottes pochen. Das eine Mal ist die praesumptio moralisch verstanden: als eine Lüge, die das malus-Sein verdeckt. Das andere Mal wird die praesumptio theologisch verstanden als ein Glaube, der auf dem iustus-Sein gründet. Daß damit Luthers Intention im Unterschied zur Tradition richtig wiedergegeben ist, wird deutlicher, wenn man seine entsprechende Randnotiz zu Ps. 14 in Fabers Psalterium quincuplex mit heranzieht[1]. Auch hier stellt Luther fest, daß der Psalm gegen

---

quiete. In praesenti namque ecclesia, quia propter corporalem cohabitationem malorum cum bonis non permittimur scire, qui vere sint de unitate ecclesiae, ideo quidam, licet indigni, iactant se esse de ecclesia, cum tamen vere non sint. Illorum ergo praesumptionem retundens propheta . . . quaerit . . . Et est intentio prophetae comprimere eos, qui se iactant esse de ecclesia, cum non sint. Teilweise wörtlich auch bei Hugo, Lud. und Burg. Hugo unterscheidet ausdrücklich: in den vorigen Psalmen sei die Rede gewesen de aperte malis, videlicet de antichristo, haereticis et Iudaeis (!), Ps 14 dagegen beziehe sich auf die multi occulte mali, qui se reputant bonos et ostendunt. Wenn Hugo unter den verschiedenen Deutungsmöglichkeiten von tabernaculum auch die Synagoge erwähnt (s. o. S. 283 f. Anm. 2, ad 3), so steht dies in keinem Zusammenhang mit der Frage der praesumptio. – Daß Luther gerade diese auf die praesumptio abzielende Auslegungsrichtung, die sich nur in einem Teil der Tradition findet, aufgreift, ist natürlich bereits symptomatisch.

[1] 4; 480, 26–34: Contra phariseorum presumptionem iste psalmus loquitur, qui in iustitia carnis se iustos arbitrabantur. Unde hic nullum ceremoniale memoratur ex lege, sed maxime quibus ipsi viciis proprie laborabant, ut ostendat, quod ad habitandum nihil suffecit nihilque requirebatur de sacrificiis et iustitiis carnis, sed innocentia, iustitia, veritas, custodia lingue, manus, aurium, vitatio periurii, usure, corruptionis iudicii. Hec autem minus curabant, sed suum sabbatum, lotiones, victimas, orationes etc. preferebant: que tamen si necessaria fuissent, non hic tacuisset. Neque ergo iustitia vestra neque genus vestrum aliquid est. – Ich halte diese Eintragung auf Grund der folgenden Beobachtungen für etwas später (und ausgereifter) als die Marg. Gl. Im übrigen aber ist das Verhältnis von Glossen

die praesumptio gerichtet sei, setzt aber für „Synagoge" „Pharisäer" ein, was ihm erleichtert, in Anlehnung an die neutestamentlichen Urteile über die Pharisäer[1] ausdrücklich deren „Gerechtigkeit" als den Grund ihrer praesumptio zu bezeichnen. Erschien in der Marg.Gl. das Stichwort iustitia, unter Bezugnahme auf den Wortlaut von v. 2 b[2] nur als Gegenbegriff zu praesumptio, so dient es nun hier, freilich in anderem Verständnis, gewissermaßen als Wechselbegriff für praesumptio. Diese Fassung des iustitia-Begriffs wird nicht nur dadurch näher bestimmt, daß es eine vermeintliche, auf eigenem Urteil gründende Gerechtigkeit ist – eine solche falsche Selbstbeurteilung kann nach den Formulierungen der Tradition auch bei den der Kirche angehörenden mali vorliegen[3] –, sondern vor allem dadurch, daß es eine iustitia carnis ist und d. h. nach Hebr. 9, 10, der einzigen Stelle, an der die Wortverbindung vorkommt: eine kultische Gerechtigkeit, die auf Einhaltung der Zeremonialvorschriften vertraut. Neben dem Vertrauen auf die Abstammung, das in der Adn. entgegen der Marg.Gl. nur noch am Rande auftaucht, ist es nach Luther in erster Linie dieses Vertrauen auf die zeremonialgesetzliche iustitia carnis, wogegen sich der Psalm richtet: denn er schweigt von allem Kultischen und fragt allein nach der inneren Verfassung und dem sittlichen Verhalten[4]. Dies wird dann auch gleich unterstrichen durch Luthers Auslegung von v. 2 in den Adn.: Bei dem ingredi sine macula handelt es sich um die Freiheit von geistlichem, nicht fleischlichem Makel[5]. In der polemischen Interpretation des sine macula gegen das alttestamentliche Zeremonialgesetz berührt sich Luther in diesem Zusammenhang allerdings mit Perez, nur daß dieser sich damit begnügt, die Notwendigkeit figuraler Deutung des AT und die Überlegenheit

---

und Adn. an dieser Stelle recht schwierig. Die Marg. Gl. zu Ps 14, 2 (s. o. S. 284 Anm. 4) gleicht ganz der Adn. zu der analogen Stelle Ps 23, 3 (4; 483, 26 ff.): „Quis ascendet in montem domini" i. e. Ecclesiam Christi „aut quis stabit in loco sancto eius?" q. d. nunquid soli Iudei? Respondet carnalis Israel quod sic: nos, qui sumus semen Abrahe! . . .

[1] Der Sache nach ist der nt. Hintergrund der Wendung qui in iustitia carnis se iustos arbitrabantur ohne weiteres klar. Es liegt aber zugleich ein Anklang an bestimmte Stellen vor, nämlich an Hb 9, 10 (auch im weiteren Verlauf dieser Adn. verwertet!) und Lk 18, 9.

[2] 3; 101, 24 f.: Non quia iustitiam operati sunt. Vgl. v. 2 b: et operatur iustitiam.

[3] Vgl. das se iactare und se reputare S. 284 f. Anm. 5.

[4] Die Aufzählung: innocentia, iustitia, veritas usw. (S. 285 Anm. 1) folgt genau den Aussagen in Ps 14, 2–5.

[5] 4; 480, 34 f.: „Qui ingreditur sine macula" spirituali, quia non lotis manibus manducare non inquinat hominem (Mt. 15, 20).

des lex evangelica zu betonen[1], während es Luther darum geht, das Wesen der praesumptio am Beispiel der pharisäischen Gerechtigkeit zu verdeutlichen. Diese Tendenz ist in der gesamten von ihm benutzten Auslegungstradition zu Ps. 14 ohne Vorbild. Damit ist ein nicht unwichtiger Ausgangspunkt für die Exegese von v. 2–5 gegeben, in der es darum geht, die Einheit in der Fülle von Bedingungen aufzudecken, mit denen die Eingangsfrage (v. 1) ihre Beantwortung findet.

III. Die Gliederung von v. 2–5

Der Versuch, die Menge der folgenden Relativsätze sinnvoll zu gliedern und damit auf ihre Einheit hin zu interpretieren, ist in der Auslegungstradition in verschiedener Weise unternommen worden.

Von Augustin stammt der gelegentlich übernommene Gesichtspunkt, daß die Bedingungen v. 2–4 b die *perfecti,* die restlichen dagegen, v. 4 c–5 b, die *imperfecti* angehen[2]. Daß Luther diese Unterscheidung nicht bringt, ist zwar bemerkenswert, darf aber angesichts seiner Übereinstimmung in diesem Negativen mit einem nicht unerheblichen Teil der Tradition nicht überbetont werden.

Ein anderes Gliederungsschema reduziert die verschiedenen Forderungen auf *vier Haupttugenden,* die teils direkt, teils nach ihren

[1] . . . sacerdotes veteris testamenti forsan nunquam fuerunt in tanta perfectione et iustitia, ut hic memoratur . . . Unde omnes illae conditiones, quas ponit Moyses de sacerdotibus offerentibus in templo Lev. 21, sc. quod sacerdos aut levita non sit gibbosus nec lippus nec claudus etc. sed sit sine macula in carne etc. Per ea figurabatur, quales debebant esse in anima sacerdotes novi testamenti, qui sacrificium in eucharistia erant oblaturi. Item per illas conditiones et proprietates, quas debebant habere, pro quibus sacrificia offerebantur, scriptas in capitulo sequenti, figurabantur conditiones fidelium novi testamenti, pro quibus offertur agnus immaculatus in altari: quod debent esse mundi, veraces, non dolosi etc., eo quod pertinent ad regnum coelorum. Ex quibus patet excellentia et praeeminentia legis evangelicae supra legem veterem.

[2] Aug. zu v. 4 c, 5 a. b: sicut ergo illa superiora pertinent ad perfectos, ita ea quae nunc dicturus est, pertinent ad incipientes. Ista non sunt magna; sed qui nec ista potest, multo minus potest loqui veritatem in corde suo et non dolum agere in lingua sua, sed ut est in corde verum ita proferre et habere in ore: Est est, Non non, et non facere proximo suo malum, i. e. nulli homini, et opprobrium non accipere adversus proximum: quae sunt perfectorum, in quorum conspectu ad nihilum deductus est malignus. Tamen etiam ista minora ita concludit „Qui facit haec, non commovebitur in aeternum" i. e. perveniet ad illa maiora. . . . Vgl. auch Hier. zu v. 4 c: Iste iam minor est a perfectione; zu v. 5 a: Si non peccet quis eo, quod quantum dat tantum recipit, tamen perfectio non est . . . beatius est magis dare quam recipere. Usquequo ad ista pervenit, minor est a perfectione. Derselbe Gedanke auch bei Gl. o., Gl. i., Lomb. und Hugo, bei diesem mit sachgemäßer Modifikation: Tres (sc. virtutes), quae sequuntur, communes sunt perfectis et imperfectis. Lyra dagegen, der alle Aussagen des Ps. auf die priesterliche Vollkommenheit bezieht, sieht gerade auch in v. 5 a eine Forderung, die nur die perfecti angeht, s. o. S. 282 f. Anm. 4.

effectus in den einzelnen Relativsätzen erwähnt sein sollen[1]. Auch davon findet sich bei Luther keine Spur, und zwar schon deshalb nicht, weil er offenbar absichtlich bei der Interpretation dieses Psalms den virtus-Begriff meidet, der in der Tradition nahezu allgemein als selbstverständliches Interpretationsmittel verwendet ist[2], z.T. unter ausdrücklicher Berufung auf Definitionen des Aristoteles[3].

Am beliebtesten ist ein Schema, das seit Cassiodor immer wiederkehrt und z. T. mit den zuvor genannten Schemata kombiniert wird: die *Zehnzahl* der in v. 2–5 b genannten Bedingungen. Diese Zählung ergibt sich nicht ohne weiteres aus dem Text, vielmehr müssen v. 4 a und b unter einer Ziffer zusammengefaßt werden, um die theologisch bedeutsame Zehnzahl zu erreichen[4].

Nun findet sich auch bei Luther dieses Interpretament. In der Int.Gl. setzt er zu den einzelnen Versgliedern: primum, secundum usw. bis decimum[5]. Jedoch mit einer unscheinbaren Verschiebung. Er beginnt mit der Zählung erst beim zweiten Versglied (v. 2 b): et operatur iustitiam, läßt also am Anfang v. 2 a: qui ingreditur sine macula außerhalb der Numerierung und erreicht die Zehnzahl durch Teilung der beiden in der Tradition unter einer Ziffer zusammengefaßten Versglieder v. 4 a. b. Warum diese Abweichung?

Luther gibt in einer Marg.Gl[6]. darauf eine theologisch gewichtige

---

[1] Lomb.: Et nota, quod decem virtutes hic appellat decem effectus virtutum, qui omnes ad quattuor principales virtutes referuntur, i. e. iustitiam, temperantiam, prudentiam, fortitudinem. Et quaedam utique de his decem ad aliquam harum quattuor virtutum specialiter referuntur; quaedam vero communiter ad plures. Vgl. auch Gl. o. und Gl. i.

[2] Zu diesem Ps. bei Hier., Cass., Gl. o., Gl. i., Lomb., Bruno, Hugo, Bonav., Lyra, Burg., Turr., Per. Von den zum Vergleich herangezogenen Exegeten haben, wie Luther, nur Aug. und Fab. in der Auslegung von Ps 14 den Begriff virtus nicht verwendet. Wieweit dies Zufall ist, bedürfte einer Untersuchung auf breiterer Basis.

[3] Lyra zu v. 3 a: ... hoc facit quaedam virtus, quae a philosopho 4. Ethic. veritas nominatur, per quam homo talem in verbis et factis se ostendit exterius, qualis est interius. Per.: ... cum iustitia sit virtus ad alteram, ut patet 5. Ethic. ... Nam iustitia dicitur a iuxta 5. Ethic., quia illud dicitur iustum, quod est magis iuxta medium. Per. zitiert in der Auslegung von Ps 14 achtmal Aristoteles.

[4] Die Begründung nach Cass.: ... respondet Dominus in decalogi exemplum, decem virtutibus ad beatitudinis atria perveniri. Wie bei Ps 1 die Fünfteilung auf den Pentateuch verweise, so hier die Zehnzahl auf den Dekalog. Am Schluß noch einmal: Hic est coelestis ille decalogus. Die Gliederung ist in der Auslegung markiert durch: prima, secunda usw. (sc. responsio, gloria oder virtus). Dem Vorbild Cass. folgen: Gl. o., Gl. i., Lomb., Bruno, Hugo, Burg., Lud. und mit noch zu besprechenden Änderungen Per. und Fab.

[5] 3; 101, 12. 14. 15. 16. 18. 20 102, 2. 3. Die Wiedergabe in WA mit primo usw. entspricht nicht der Handschrift.

[6] 3; 101, 25–29: Decem puncta ponit hic propheta. Ante que preambulum est „Ingredi sine macula", quia ante omne obsequium necesse est personam prius

Antwort: Das qui ingreditur sine macula habe die Bedeutung einer Präambel vor Aufzählung jener 10 Punkte; denn vor jedem Gehorsam(sakt) müsse zuerst die Person (als solche vor Gott) angenehm sein. Diese Unterscheidung zwischen der Person als solcher und deren Gehorsamsakten erläutert Luther am Wortlaut von Gen 4, 4, wo ausdrücklich auseinandergehalten wird: „Gott sah gnädig an *Abel* und seine *Opfergaben*" (und zwar in dieser Reihenfolge!). Was nun aber inhaltlich jene Präambel besagt, inwiefern sie das zum Ausdruck bringt, was die Person angenehm macht *vor* allem gehorsamen Handeln, das entnimmt Luther überraschenderweise nicht, wenigstens nicht unmittelbar, der Wendung sine macula, sondern dem anscheinend rein formalen Verb ingredi, indem er es nicht abgeblaßt versteht als „einherschreiten", sondern unter strengem Verständnis der Präposition als eine auf ein Ziel gerichtete Bewegung, nach deren Woher und Wohinein zu fragen ist. Obwohl das strenge Verständnis von ingredi sich durch die Verbindung mit v. 1 (tabernaculum) nahelegt, stützt Luther doch nicht darauf die prägnante Interpretation von ingredi oder richtiger gesagt: er übersetzt sofort die Vorstellung des Hineingehens ins Heiligtum in eine existentiale Aussage. Es handelt sich bei dem ingredi nicht um eine äußere Raumveränderung, die die Existenz als solche unberührt läßt, sondern um eine Existenzveränderung, die den Existenzgrund selbst betrifft, so nämlich, daß die Existenz den sie tragenden Grund nicht „draußen", im Bereich der Sinne und damit in der vanitas hat, sondern „drinnen", im Geist und d. h. in der Wahrheit. Damit bedient sich Luther an dieser Stelle einer für die ganze 1. Ps.Vorl. höchst charakteristischen Terminologie, auf deren nähere Interpretation ich an dieser Stelle nicht einzugehen brauche[1]. Nicht irgendwelche Akte der Existenz, sondern die so umschriebene Existenzveränderung selbst ist es, was vor Gott zur persona grata macht und allem Gehorsam vorausgehen muß, was darum einzig und allein die Vorbedingung für das habitare in tabernaculo und quiescere in monte sancto ist und darum als grundlegende Präambel jenen 10 Punkten vorauszuschicken ist. Dieser Gedankengang findet sein Korrelat in der entsprechenden Int.Gl.[2], in der Luther das ingredi als

gratam esse. Quia „respexit Dominus ad Abel" primum „et ad munera" etc. (Gen 4, 4). Vide autem, quam significate loquitur: „Qui ingreditur" scil. de foris, de sensu, de vanitate in interiora, in spiritum, in veritatem.

[1] Vgl. meinen Aufsatz: Die Anfänge von Luthers Hermeneutik, ZThK 48 (1951), 172–230, bes. 187 ff.

[2] 3; 101, 9–12: „Qui ingreditur" ad [te] per obedientiam fidei Ro. 1 (1, 5) „sine macula" quod „sine fide" est „impossibile" (Hb 11, 6), quia „fide purificans corda eorum" act. 15 (15, 9). Ipsi autem egrediuntur potius et ideo increduli sunt et

Glauben interpretiert, und zwar unter Hinweis auf Rm 1, 5 als den Glaubensgehorsam im Sinne jener grundlegenden Veränderung der Existenz, durch die diese ihre neue Ausrichtung empfängt. Nun kann auch das „sine macula" seine sachgemäße Interpretation finden. Es ist nicht ein vorausliegender Zustand vor und unabhängig von dem ingredi, sondern etwas, was sich durch die fides und d. h. eben durch das recht verstandene ingredi ereignet. Denn nicht durch ein sine-macula-Sein wird die fides ermöglicht, sondern durch die fides das Sein sine macula. Luther verarbeitet bei dieser Interpretation zwei Bibelstellen: einmal, von ihm selber angegeben, Act 15, 9, wonach Gott es ist, der durch den Glauben die Herzen reinigt, und ferner, freilich nur andeutungsweise zitiert, Hb 11, 6, daß es ohne Glauben unmöglich sei, Gott zu gefallen, wodurch die Brücke wiederum zur Marg. Gl. geschlagen wird: Das ingredi sine macula, verstanden als das, was die persona vor Gott grata sein läßt, was also das placere deo bewirkt, ereignet sich einzig und allein durch die fides, durch das ingredi als Verlegung des Existenzgrundes in spiritum, in veritatem. Außerhalb jener Existenzveränderung gibt es kein sine-macula-Sein als neutralen Zustand. Vielmehr befindet sich der Mensch entweder im ingredi oder im egredi, wobei das egredi Vollzug des Unglaubens ist und damit eo ipso das maculatus-Sein begründet.

Ich bin bisher einfach Luthers Glossentext gefolgt, ohne ihn zur Auslegungstradition in Beziehung zu setzen. Erst wenn nun auch dieser Hintergrund sichtbar wird, wird sich die Tragweite von Luthers Auslegung erschließen. Seine Abweichung von der üblichen Zählung

---

maculati. Die Entzifferung der ersten dieser beiden Int. Gl. bereitet Schwierigkeiten. Zunächst heißt es, entgegen WA, eindeutig: obediendum. Das entspricht genau dem Wortlaut von Rm 1, 5: ad obediendum fidei. Nun steht aber zwischen ad und obediendum in Luthers Handschrift ein Zeichen, das als per zu lesen ist, aber nachträglich gestrichen zu sein scheint. Jedenfalls fällt dieses Schriftzeichen als Störung im Schriftbild auf. Sachlich wäre die Lesung per nur möglich unter Zuhilfenahme einer Konjektur, wie sie in WA durch ein nach ad eingeschobenes te versucht ist. Dies halte ich für sehr gewagt. Sollte Luther gerade ein für die Glosse so wichtiges Wort bei der Niederschrift vergessen haben? Der Vergleich mit ähnlichen Glossen zu ingredi, intrare oder introire in der 1. Ps. Vorl. zeigt, daß Luther nie eine solche Interpretation „ad te" oder „ad Deum" bringt, wohl aber häufig eine Wendung mit per. 3; 244, 6: „introibo" per veram fidem in spiritu; 4; 107, 20: „introite" per fidem et crucem; 4; 127, 2: „introite" per fidem; 4; 127, 10: „introite" per humilitatem fidei; 4; 276, 12: „ingressus" per credulitatem cordis. Ich möchte daher vermuten, daß Luther hier ebenfalls die Glosse zunächst mit per begonnen und vielleicht schon mit der Wendung aus Rm 1, 5 obediendum fidei verbunden, dann aber nachträglich dem Text von Rm 1, 5 gemäß das per durch ad ersetzt hat. Das ad steht enger vor dem per, als dem üblichen Wortabstand bei Luther entspräche. Ich halte mich darum an die Lesung: ad obediendum fidei.

der Versglieder in v. 2–5 hat den Sinn, an die Stelle einer dekalogartigen Forderung von 10 virtutes als Antwort auf die Eingangsfrage des Psalms die Auffassung treten zu lassen, daß allein der Glaube die Erfüllung von v. 1 sei und daß diese allem andern vorausgehende Grundbedingung in den folgenden 10 Punkten nur nach der Seite der konkreten Auswirkung hin entfaltet wird. Damit ist der Interpretation von v. 2–5 eine theologische Orientierung gegeben, die bereits in nuce die reformatorische Rechtfertigungslehre in sich zu schließen scheint. Bewährt sich diese Feststellung am Vergleich mit der Tradition?

Der Gedanke, nicht durch bloße Anpassung an die Zehnzahl des Dekalogs v. 2–5 als Einheit zu begreifen, sondern durch Herausstellung eines übergeordneten Gesichtspunktes *das die ganze Antwort beherrschende theologische Grundprinzip* aufzuweisen, ist allerdings schon in der Tradition vorgebildet.

Hugo Card., der sich in der Zählung mit Cassiodor deckt, stellt zu *v. 4 b* die Überlegung an, warum dieser Satzteil von der Zählung ausgenommen ist. Da er als Subjekt zu glorificat Gott annimmt[1], paßt diese Aussage ohnehin nicht in die Reihe der Bedingungen. Darum sieht Hugo Card. darin eine eingeschobene, den ganzen Zusammenhang betreffende Bemerkung über die Gottesfurcht, die zu jeder der zehn aufgeführten Tugenden mit hinzugehört[2]. Trotz der formalen Berührung mit Luthers Auslegung ist der theologische Unterschied eklatant. Bei Hugo ist der timor domini, bei Luther die fides der allem übergeordnete Gesichtspunkt.

Bereits von Augustin stammt die Luthers Vorgehen noch näher stehende Anregung, *v. 2 als zusammenfassende Überschrift* über das Folgende zu verstehen[3]. In Kombination mit der fortlaufenden Zählung hat Faber dementsprechend v. 2 insgesamt als prima conditio bezeichnet. Dadurch verschieben sich in v. 3 und 4 a die Ziffern gegenüber der üblichen Zählung, an die jedoch der Anschluß wieder erreicht wird durch Einbeziehung von v. 4 b in die Zählung. Also ein

---

[1] Dieses Verständnis findet sich auch bei Hier., Aug., Gl. i., Lomb.

[2] Iste timor non facit numerum inter illas decem virtutes, sed est comes per singulos gradus earum. Während Aug., Gl. i. und Lomb. in den timentes unter Hinweis auf Ecclus 1, 16 (initium sapientiae timor domini) die incipientes sehen und darum v. 4 b als Übergangsbemerkung zu den die imperfecti betreffenden Forderungen verstehen, hat Hugo mit Berufung auf Ecclus 1, 11 (timor domini gloria et glorificatio et laetitia et corona exultationis) dem v. 4 b übergeordnete Bedeutung für das Ganze gegeben.

[3] „Qui ingreditur sine macula et operatur iustitiam" hic proposuit, deinde id exsequitur. Aug. selbst hat diesen Gedanken nicht weiter ausgewertet. Etwas deutlicher schon Lud. beim Übergang zu v. 3: Deinde partes et opera harum virtutum (v. 2 a: temperantia, v. 2 b: iustitia) exsequitur.

Befund, mit dem Luther übereinstimmt, freilich abgesehen vom Anfang. Denn während Luther nur v. 2 a als praeambulum versteht und mit der Zählung bei v. 2 b einsetzt, nimmt Faber v. 2 a. b als conditio generalis, die er unter 1. zusammenfaßt. Dieser Unterschied ist nun aber fundamental, wie Fabers Auslegung zeigt[1]. Denn die Grundbedingung ist nun, bei Einbeziehung von v. 2b, die Erfüllung des göttlichen Gesetzes, nicht aber, wie bei Luther, der Glaube.

Am aufschlußreichsten ist der Vergleich mit Perez, der sich besonders eingehend der Frage nach dem übergeordneten Gesichtspunkt in v. 2–5 widmet. Er sieht den theologischen Angelpunkt ebenfalls in v. 2 (ganz), verzichtet dann aber auf das übliche Zehnerschema und teilt v. 3–5 b, in offenbar selbständiger Überlegung, so ein, daß sich drei partes iustitiae mit je drei Unterteilen, insgesamt also 9 Versglieder ergeben[2]. Doch das ist unwichtig gegenüber der Heraushebung von v. 2 und deren Begründung. Perez, der von vornherein den Sinn der Frage von v. 1 auf die Frage nach dem meritum zuspitzt[3], beginnt seine Auslegung der responsio sogleich damit, daß er zwischen dem meritum-Begriff und dem diesem am umfassendsten korrespondierenden Stichwort des Textes – das ist iustitia – eine Beziehung in Gestalt eines theologischen Grundprinzips herstellt, das die Ausrichtung der weiteren Interpretation sichern soll[4]. Da es in der Beantwortung der Frage von v. 1 um die iustitia als die inhaltliche Bestimmung des meritum gehen muß, liegt der Schwerpunkt in v. 2 b[5]. Diese Aussage des Textes steht aber nicht zufällig an zweiter

---

[1] . . . qui decem Christi conditiones studebit imitari. Prima „qui ingreditur sine macula et operatur iustitiam" i. e. complet divinam legem. Et haec generalis est, se uentes speciales. Und in der expos. cont.: „Qui ingreditur etc." responsio spiritus sancti. Admittetur ad coeleste tabernaculum et illa pace fruetur, qui in mundo conversatur absque peccato, qui divina implet mandata. In den Adn. zu Fab. äußert sich Luther leider weder zur Frage der Zählung noch auch zur Exegese von v. 2 b. Seine Adn. zu v. 2 a s. o. S. 286 Anm. 5.

[2] Seine ausführlichen Darlegungen darüber faßt Per. folgendermaßen zusammen: . . . exponit, in quibus consistit iustitia erga proximum, et dixit, quod in novem, i. e. in tribus circa personam (v. 3 a. b. c) et in tribus circa famam (v. 3 d, 4 a. b) et in tribus circa bona temporalia (v. 4 c, 5 a. b). Nam per illa novem dicitur, quis iustus et per consequens dignus habitare hic per gratiam et quiescere in coelo per gloriam.

[3] S. o. S. 283 Anm. 2. ad. 2.

[4] Ad cuius intelligentiam notandum, quod meritum nostrum consistit in iustitia et operatione secundum iustitiam et per consequens in operatione secundum virtutem erga deum et proximum.

[5] Zum Folgenden: Sed iustitia praesupponit munditiam et puritatem. Sed talis munditia consistit in declinando ab omni malo. Et ideo oportet quod antequam quis operetur iustitiam sit sine macula. Et sic perfecta iustitia Christiani consistit in declinando a malo et faciendo bonum: quia ultimum praesupponit primum, ideo primum meritum beatitudinis est mundum se custodire abstinendo a

Stelle. Denn sie setzt ein anderes voraus, das darum sachgemäß auch vorausgeschickt wird (v. 2 a): iustitia kann es nur geben, wo zunächst einmal munditia vorhanden ist. Diese munditia, die das Herz betrifft, während die iustitia das Tun betrifft, hat nun aber wirklich nur den Charakter einer Voraussetzung, ist als solche also nicht das Eigentliche, auf das es ankommt, vielmehr nur die Bedingung der Möglichkeit dieses Eigentlichen und zwar eine Bedingung negativer Art, nämlich das declinare a malo, das seine positive Ergänzung im facere bonum finden muß. Dies kommt auch darin zum Ausdruck, daß die eschatologische Auswirkung jenes declinare a malo ebenfalls eine negative ist, nämlich die Freiheit von den Höllenstrafen, während erst das facere bonum, das operari iustitiam, die merita verursacht, denen die gloria coelestis zukommt und nach denen in v. 1 ja hauptsächlich und letztlich gefragt ist. Mit dieser Interpretation hat Perez in v. 2 als dem grundlegenden Satz der responsio das zweigliedrige Schema der scholastischen Rechtfertigungslehre aufgezeigt[1]. Der Übergang zum Folgenden ergibt sich dann aus dem Gedanken, daß jene negative Voraussetzung (v. 2 a) keiner weiteren Interpretation bedarf – denn was ingredi sine macula heißt, weiß ja im Grunde jeder: sich von allem Bösen enthalten und sich unbefleckt bewahren –, daß dagegen jenes Positive und Eigentliche, das operari iustitiam (v. 2 b), allerdings näher erläutert werden muß und diese Erläuterung nun auch durch den Fortgang der responsio findet[2].

malo; postea sequitur operari bonum. Ideo ait Gregorius, quod non sufficit mala non agere, nisi quisque studeat bonis operibus insudare. Et ideo oportet, quod prius sit munditia in corde, et postea lumen veritatis in operatione. . . . Ideo dicit, quod ille merebitur habitare in hoc tabernaculo per gratiam et requiescere in illo monte coelesti per gloriam, qui in hac via ingreditur, i. e. ambulat sine macula et operatur iustitiam. Nam ambulando sine macula excusat poenam infernalem. Sed operando iustitiam meretur gloriam coelestem. Der Anfang dieses Zitats wird übrigens von Altenstaig (Vocabularius theologiae etc., 1517) zu dem Begriff „meritum" mit Quellenangabe angeführt, wie er auch im Nachwort Perez unter den von ihm benutzten Autoren erwähnt.

[1] Vgl. z. B. Thomas, S. Th. I, 2 q. 113 a. 5: . . . iustificatio impii est quidam motus, quo humana mens movetur a Deo a statu peccati in statum iustitiae. Oportet igitur, quod humana mens se habeat ad utrumque extremorum secundum motum liberi arbitrii, sicut se habet corpus localiter motum ab aliquo movente ad duos terminos motus. Manifestum est autem in motu locali corporis, quod corpus motum recedit a termino a quo et accedit ad terminum ad quem. Unde oportet, quod mens humana, dum iustificatur, per motum liberi arbitrii recedat a peccato et accedat ad iustitiam.

[2] Sed quia diceret aliquis: Tu Christe dicis, quod ille habitat etc., qui ingreditur sine macula et operatur iustitiam. Ego iam scio, quod ingredi sine macula est abstinere ab omni malo et se immaculatum custodire. Sed nescio, quid est operari iustitiam, et in quibus consistit operatio secundum iustitiam, et quae et quot sunt de ratione iustitiae, quis est ille, qui operatur iustitiam. Ad hoc respondet Christus: quod ille, qui operatur iustitiam, est qui loquitur veritatem in corde etc.

Die formalen Berührungen mit Luthers Auslegung sind hier offenbar am stärksten: Außer der Feststellung einer summarisch vorausgegebenen Antwort ist vor allem der Gedanke, daß v. 2 a die innere Bedingung für das geforderte Handeln darstelle, eine auffallende Gemeinsamkeit[1]. Aber wie groß ist die sachliche Verschiedenheit gerade innerhalb dieses gemeinsamen Ansatzes! Was für Perez nur die selbstverständliche Vorbedingung (v. 2 a) für die Hauptsache (v. 2 b, entfaltet in v. 3–5 b) ist, ist für Luther das schlechthin Grundlegende (v. 2 a), aus dem sich das übrige als eine (man könnte nun entsprechend sagen: selbstverständliche) Folge (v. 2 b–5 b) ergibt. Beiden geht es darum, hinter den Einzelforderungen die Rechtfertigung als den theologischen Hintergrund in Erscheinung treten zu lassen. Aber während für Perez dieser theologische Hintergrund in einer Doppelaussage besteht (v. 2 a. b), steht für Luther an dieser Stelle nur eine eingliedrige Aussage (v. 2 a). Für Perez beschreibt v. 2 a nur ein negatives Geschehen, für Luther dagegen etwas so Positives, daß damit im Grunde schon alles gesagt ist. Für Perez vermag v. 2 a für sich allein nicht eine Aussage darüber zu sein, wie der Mensch vor Gott angenehm wird; denn das kann nur in Verbindung mit v. 2 b (und darum unter Einschluß der darin implicite enthaltenen Aussagen v. 3–5 b) gesagt werden. Für Luther dagegen sagt v. 2 a (und zwar v. 2 a ganz allein), wie der Mensch vor Gott angenehm wird, und ist darum scharf von v. 2 b abzusetzen. Was gegenüber dem Gliederungsschema Cassiodors und dessen verschiedenen Variationen in der Tradition schon deutlich geworden ist, das wird am Vergleich mit Perez vollends bestätigt: Luther steht mit seiner Weise, die responsio zu gliedern, der gesamten Tradition gegenüber selbständig da und zwar darum, weil hier ein zentraler theologischer Gedanke zur Auswirkung kommt, durch den er von der Tradition geschieden ist.

IV. Exegetischer Einzelvergleich zu v. 2 a

Die vergleichende Analyse in bezug auf die Stellung von v. 2 a im Gesamtzusammenhang bedarf noch einer Ergänzung hinsichtlich der Einzelexegese.

---

[1] Vgl. besonders den formalen Gleichklang in folgenden Formulierungen: Per.: Iustitia praesupponit munditiam et puritatem. . . . Et ideo oportet, quod antequam quis operetur iustitiam, sit sine macula . . . quia ultimum praesupponit primum. . . . Et ideo oportet, quod prius sit munditia in corde, et postea lumen veritatis in operatione. Luther: Ante quae praeambulum est „Ingredi sine macula", quia ante omne obsequium necesse est personam prius gratam esse.

Luthers Deutung von *ingredi* (in Kontrastierung gegen ein egredi) auf die den Existenzgrund selbst betreffende Existenzveränderung[1] ist in der Auslegungstradition zu diesem Vers ohne Vorbild. Zwar wird gelegentlich in Verbindung mit v. 1 b das ingredi als Bewegung auf ein Ziel hin verstanden[2], jedoch ohne theologische Auswertung. Nach dem üblichen Verständnis aber nimmt das ingredi das peregrinari (v. 1 b, varia lectio für habitare) wieder auf, ist also wiederzugeben mit ambulare oder conversari und bezeichnet ein ingredi in hac vita, in mundo[3]. Der Ton liegt auf der Existenzbewegung als solcher, die sich in einem bestimmten Raum vollzieht, nicht auf deren Zielrichtung. Auch Luther hat an anderer Stelle der 1. Ps.Vorl. Ps. 14, 2 a als Beleg für diesen üblichen Sprachgebrauch von ingredi = conversari, vivere angeführt[4] und das ingredi anderwärts ebenfalls so gedeutet[5]. Doch findet sich daneben bei ihm mehrfach jenes theologisch gefüllte Verständnis von ingredi[6], wie es zum erstenmal in der Glosse zu Ps. 14, 2 a auftaucht und dann in dem Zusatz per fidem zu einem für Luthers Exegese charakteristischen Interpretament wird[7].

---

[1] S. o. S. 288 Anm. 6 und S. 289 Anm. 2.

[2] Gl. I. und Lomb.: „qui ingreditur" in tabernaculum. Lud.: Concede nobis . . . sine macula ingredi ecclesiam tuam. Cass. (auf Christus bezogen): Nam cum alii domum Dei purificationis causa fuerint ingressi, ille solus taliter introivit, ut sine macula ante conspectum Patris assisteret. . . . Ähnlich Bruno: Ingredi tabernaculum sine omni macula solius domini fuit. Hugo zitiert im Zusammenhang der Deutung von tabernaculum auf corpus Christi Jes 2, 10: Ingredere in petram etc., wertet dies aber bei der Exegese von v. 2 a nicht aus.

[3] Zur Lesart peregrinabitur s. o. S. 282 Anm. 1, ad 3. Ferner z. B. Lud.: „Qui ingreditur" in hac vita. Per.: qui in hac via (sic!) ingreditur i. e. ambulat sine macula. Fab.: qui in mundo conversatur absque peccato. Daß von einem Unterwegssein die Rede ist, wird bei Hier. besonders betont: Non dixit: qui pervenit ad finem sine macula, sed qui adhuc in itinere est et maculam non habet. Gewiß kann dann auch von einem Ziel die Rede sein. Dies ist aber nicht das tabernaculum sondern der mons sanctus. Per.: . . . ecclesia militans est via, in qua peregrinamur ad altitudinem coeli et ad patriam. . . .

[4] 3; 146, 10 (Int. Gl. zu Ps 25, 1): „in innocentia mea ingressus" conversatus „sum". Dazu 146, 31 f. die entsprechende Marg. Gl.: Ut ps. 14 „Qui ingreditur sine macula", i. e. conversatur vel vivit.

[5] 3; 388, 23 f. (Int. Gl. zu Ps 67, 25): „ingressus tuos" conversationes . . . „ingressus" conversationem inquam. 451, 7 (Int. Gl. zu Ps 70, 16): „introibo" . . . conversabor. 4; 21, 16 (Int. Gl. zu Ps 85, 11): „ingrediar" incedam, conversabor.

[6] 3; 474, 4 ff. (Int. Gl. zu Ps 72, 17): „Donec intrem" a sensibilibus consyderandis, que scil. foris „in sanctuarium dei" ubi Deus habitat, in conspectum Dei. in spiritum in corde: „et" sic „intelligam" intellectionem habeam, non tantum sensationem „in novissimis eorum" ultimis, i. e. spiritualibus. 479, 30 (Sch. zu Ps 72, 17): Quare idem est redire ad cor et intrare sanctum dei. Quippe cor est sanctuarium dei.

[7] Vgl. die S. 289 f. Anm. 2 angegebenen Stellen.

Während Luther so den Akzent auf das ingredi legt und von daher das Verständnis von sine macula bestimmt sein läßt im Sinne eines Gereinigtwerdens, das sich durch das ingredi, d. h. durch die fides vollzieht und das identisch ist mit dem Angenehmsein der Person vor Gott, geht die Tradition von der Interpretation des *sine macula* aus und versteht dies darum als einen isoliert beschreibbaren Zustand. Wie Luther in den Adn. die macula, von der hier die Rede ist, ausdrücklich als macula spiritualis bestimmt hat [1], so ist man sich auch in der Tradition darüber einig, daß es sich nicht um eine körperliche, sondern um eine innere macula handelt[2]. Selbst Lyra, der in seiner literal-historischen Auslegung in erster Linie an körperliche Makel denkt, die vom aaronitischen Priestertum ausschließen (Lev. 21), läßt doch den inneren Makel selbstverständlich mit darunter begriffen sein[3]. Dementsprechend kann sine macula als Freisein von Sünden[4], als abstinere oder declinare a malo[5], als effectus der Tugend der temperantia[6], als munditia und puritas[7] interpretiert werden. Wer sine macula ist, ist eben immaculatus[8], innocens[9] und mundus[10]. Doch sobald an diesem Punkt die theologische Reflexion einsetzt, muß man sich präziser ausdrücken, da es ein sine-macula-Sein in absolutem Sinne nicht geben kann. Es kann nur gemeint sein eine Freiheit von peccata mortalia[11] oder noch genauer: von der culpa der Todsünden[12]. Es ist überaus bezeichnend, daß Luther dieser Deu-

---

[1] S. o. S. 286 Anm. 5.

[2] Außer den im folgenden angeführten Belegen Burg.: intelligitur de macula mentis tantum. . . . Per.: Munditia in corde. Luthers Wendung „macula" spiritualis findet sich in der Auslegungstradition nicht.

[3] „sine macula" sc. corporis et mentis; praecipitur enim Lev. 21 (v. 17 ff.), quod homo de semine Aaron habens maculam corporalem repellatur a sacerdotio . . . et multo magis est indignus ministrare deo habens maculam mortalis culpae.

[4] Cass. und Lomb. (beide freilich in der noch zu besprechenden christologischen Auslegung): a peccatis liber. Hier.: immunis ab omni labe peccati. Per.: sine peccato. Fab.: absque peccato.

[5] Diese Wendungen bei Gl. i., Lomb., Hugo, Lyra (lit.), Lyra (mor.), Burg., Lud., Per.

[6] Gl. i., Lomb., Lud.

[7] Per.

[8] Per.: se immaculatum custodire.

[9] Gl. i., Lomb., Lud.

[10] Per.

[11] Hier.: sine mortalibus peccatis, quia sine minutis esse non possumus. Bruno: sine macula peccati mortalis incedere. Hugo: sine mortali peccato. Turr.: immunis . . . ab omni labe peccati mortalis.

[12] Lyra (lit.): habens maculam mortalis culpae. Lyra (mor.): „sine macula" sc. mortalis culpae et infamiae. Ebenso Lud. Burg.: macula mentis . . . quae est per culpam mortalis peccati. Per.: quod mundetur ab omni macula et culpa praeterita.

tungsrichtung, die ausnahmslos die gesamte Auslegungstradition zu qui ingreditur sine macula beherrscht, nicht folgt.

In dem traditionellen Verständnis von sine macula als einer zuständlichen Freiheit von Todsünden ist es begründet, daß *v. 2 a als eine bloß negative Aussage* der Ergänzung durch die positive Aussage in v. 2 b bedarf[1]. Diese Interpretationsweise, die auch bei den oben besprochenen Gliederungsproblemen die innere Zusammengehörigkeit beider Versteile von v. 2 erforderte[2], erscheint um so unverfänglicher, als man sich dabei direkt auf andere Psalmstellen berufen konnte[3]. Luther ist der Gedanke selbstverständlich vertraut, daß das non facere malum nicht identisch sei mit dem facere bonum. Im Scholion zu Ps 33, 15, wo der Text dazu Anlaß gab, hat er sich ausführlich darüber geäußert und dabei auch Ps 14, 2 im traditionellen Verständnis als eine Parallelstelle herangezogen[4]. Daß er sich in dieser Bemerkung über Ps 14, 2 im Scholion zu Ps 33, die doch höchstwahrscheinlich späteren Datums ist als die Glossierung von Ps 14, von der hier vertretenen Deutung bewußt distanziert hat, ist unwahrscheinlich. Immerhin wird daran deutlich, wie nahe auch für Luther die traditionelle Interpretation von Ps 14, 2 lag, wie sehr also das andere Vorgehen in der Glosse zu Ps 14 eine bewußte Entscheidung gegen die gesamte Auslegungstradition zu v. 2 war. Was zuvor nur am Vergleich mit Perez aufgezeigt worden war[5], bestätigt sich gegenüber der Tradition insgesamt. Nirgends ist auf v. 2 a der schlechthin entscheidende Akzent gelegt worden, weil man nirgends bei Inter-

---

[1] Hier.: Dicere aliquis potest: Non habeo maculam, non feci malum. Non sufficit nobis malum non facere, nisi fecerimus et bonum. Lomb. zu v. 2 b: Sequitur secunda virtus „et operatur iustitiam", quia non satis est abstinere a malo. Dem Sinne nach gleich: Gl. i., Hugo, Lyra (lit.), Lyra (mor.), Lud., Per., Fab.

[2] S. o. S. 292-294, bes. S. 292 Anm. 5 und S. 293 Anm 2.

[3] Ps 33, 15: Diverte a malo, et fac bonum. Ps 36, 27: Declina a malo, et fac bonum. Diese Wendungen sind so geläufig, daß ihre Benutzung gar nicht als Zitierung empfunden wird. Ausdrücklich beruft sich nur Lyra (mor.) auf Ps 36, 27.

[4] 3; 189, 31–190, 3: Nostro tempore hi optimi dicuntur, qui nemini faciunt malum, etiam si nulli faciant bonum. Sed certe non hoc sufficit. Nam Epulo ille in Euangelio non legitur fecisse malum, sed quia non fecit bonum Lazaro, damnatus est, ut supra ps. 14. „Qui ingreditur sine macula et operatur iustitiam etc." hoc est „Declinat a malo et facit bonum". Hic autem dialectica ista Rana non debet admitti, que cavillatur: Idem est recedere a malo et facere bonum, ergo est nugatio. Quia idem est motus a termino a quo et ad quem, sicut eadem via ab Athenis ad Thebas. Respondeo enim: istis argutiis cogitationum non utitur scriptura, sed refert ista duo ad diversa, ut declinare sit ab omni peccato abstinere, quod quidem est bonum et facere bonum, sed tamen hic aliter accipit bonum facere, scilicet pro exercere in bonis operibus.

[5] S. o. S. 292 f.

pretation dieses Versgliedes über einen negativen Aussagegehalt hinauskam. Nirgends ist darum auch v. 2 a von v. 2 b in sachlicher Hinsicht abgetrennt und diesem samt allen folgenden Aussagen übergeordnet worden. Luther selbst hatte diesen seinen umwälzenden exegetischen Ansatz, wie er sowohl in der Int.Gl. zu v. 2 a als auch in der Marg.Gl. zur Frage der Zählung von v. 2 b–5 b zutage tritt, offenbar noch nicht konzipiert, als er sich in der Marg.Gl. und in der Adn. über die Frage der praesumptio äußerte[1]. Freilich stellten wir auch hier schon eine charakteristische Abweichung von der traditionellen Linie fest. Aber in bezug auf das Verständnis von v. 2 a verraten diese Bemerkungen noch die herkömmliche Auffassung. Der praesumptio der Synagoge setzt Luther in jener Marg.Gl. nicht v. 2 a, sondern v. 2 b, die Forderung des iustitiam operari, entgegen. Und in der Adn. kontrastiert er die zeremonialgesetzliche iustitia der Pharisäer mit der gesamten Aussagenreihe v. 2 a–5 b, wobei v. 2 a als ein bloßes Glied in der Kette unter dem durchaus traditionellen Begriff innocentia erscheint neben iustitia, veritas usw. Es liegt also fraglos eine ganz wesentliche exegetische Verschiebung in bezug auf v. 2 a vor zwischen jenen beiden Äußerungen über die praesumptio einerseits und der Int.Gl. zu v. 2 a sowie der Marg.Gl. über die Zählung von v. 2 b–5 b andererseits. Trotzdem war Luthers selbständiges Vorgehen bei der Deutung des Phänomens der praesumptio insofern bereits ein Schritt in die neue Richtung, als bei der polemischen Wendung gegen die pharisäische iustitia nicht mehr die bloße Forderung des iustitiam operari genügen konnte, vielmehr die Frage zurückschlagen mußte auf v. 2 a: Wann geschieht denn das iustitiam operari wirklich sine macula? Die Antwort, die Luther darauf gab, lautete: nur wenn die persona als solche vor Gott grata ist, und d. h. durch den Glauben.

Die Sonderstellung von v. 2 a ergibt sich für Luther aus der Unterscheidung zwischen der *persona* als solcher, d. h. dem Menschen in seiner Einheit und Ganzheit, und den einzelnen Akten dieser persona. Darin klingt der für Luther so wichtig werdende Gesichtspunkt an, daß nicht die opera iusta einen zum iustus machen, sondern nur der zum iustus Gewordene opera iusta vollbringt[2], daß also in der Relation zu Gott in erster Linie die persona des Menschen in Frage steht

[1] S. o. S. 284 ff. Die Texte S 284 Anm. 4 und S. 285 Anm. 1.

[2] Dieser später so häufig bei Luther begegnende Satz findet sich zum erstenmal in der I. Ps. Vorl. 4; 3, 26–35 (Marg. Gl. zu Ps 84, 14): „Iustitia ante eum ambulabit". Melius sic: id est operabitur iusta, quia iustus primum. Et non erit iustus, quia operetur primum. Hoc est: Non ex operibus erit eius iustitia, sed

und nicht seine opera, sein Sein und nicht sein Tun. Die Illustration dieses Gesichtspunktes an Gen 4, 4[1] ist der Tradition zwar nicht fremd – bei der Auslegung der Gen-Stelle findet sich in der Tradition

---

opera eius erunt ex iustitia: quod est contra Iudeos et superbos, qui ante iustitiam ambulant. Quia prius operari et agere et sic iustitiam apprehendere se putant. Et ideo non ponunt in via gressus suos, sed potius viam in gressus suos perverse, volentes hanc esse iustitiam, quod operantur. Et hoc etiam contra Aristotelem est dicentem „Operando iusta iusti efficiuntur": sed sic: Existendo iusti iusta operantur. Et hoc omnis natura docet: quia non calefaciendo aliquid calefit, sed calefactum calefacit. Vgl. ferner 4; 18, 31–39 (Sch. zu Ps 84, 14) und 113, 14–17 (Sch. zu Ps 95, 6): Ratio omnium est hec regula, quod nos iusti non sumus ex operibus, sed opera iusta ex nobis primo iustis. Ideo cum opera fiant in corpore, antequam iusta sint, iustos esse oportet. Vorstufen desselben Gedankens: 3; 155, 20–23 (Sch. zu Ps 27, 4): . . . incarnatio tropologice sumpta . . . est nihil aliud nisi obedientia in opere, sicut divinitas in carne. Omne opus est sicut humanitas, in quo obedientia incarnatur, sicut divinitas in humanitate, quoties operatur obedienter. Sic ergo omnia ex fide esse oportet et obedientia fidei. 3; 323, 19–23 (Sch. Zu Ps 57, 4): . . . quod opera, cue foris faciunt, licet iusta sint secundum apparentiam, tamen quia literalia sunt, et simul cor per fidem non est iustum, sequitur quod operantur in corde iniquitatem in terra, i. e. opera que ad literam faciunt, ad cor relata sunt iniqua. Zur Frage der Priorität der Glosse zu Ps. 14 gegenüber all diesen Stellen s. u. S. 338 f. Anm. 3.

[1] Dieses Bibelzitat verwendet Luther wiederholt als Beleg für die obige These. Ich verzeichne das Vorkommen beim jungen Luther in chronologischer Reihenfolge. *1514*: 3; 526, 20 (Int. Gl. zu Ps 76, 2): „intendit mihi" advertit non voci sed mihi, quia personam non opus respicit. Sic Gen. 4 „respexit Dominus ad Abel et ad munera eius". *1515*: 56; 3, 13 ff. (Marg. Gl. zu Rm 1, 1, vgl. die Nachschrift 57; 5, 15 ff.): Quia coram Deo non ita res se habet, ut quis agendo iusta fiat iustus (ut stulti Iudei, gentes et omnes iustitiarii superbe confidunt), sed existendo iustus facit iusta, sicut scriptum est: „Respexit Dominus ad Abel et ad munera eius", non prius ad munera. Vgl. dazu 6, 18 (Marg. Gl. zu Rm 1, 5): Quia prius respicit Dominus ad personam quam ad eius ministerium. 268, 1 ff. (Sch. zu Rm 4, 6, vgl. die Nachschrift 57; 162, 17 ff.): Id autem „sine operibus" intelligitur, ut supra dictum est, de iis operibus, quibus factis putatur iustitia iam adepta et possessa, quasi ideo sit iustus, quia fecerit opera illa, aut Deus ideo eum reputet et acceptet iustum, quia operatur, cum hoc non sit verum, quia non personam propter opera (die Nachschrift hat den Zusatz: sicut homo), sed opera propter personam, hoc [est] prius personam quam opera acceptat. Sicut scriptum est: „Respexit Dominus ad Abel (primo) et (post hoc) ad munera eius" (die Nachschrift hat den Zusatz: Ad Cayn autem (primo) et (post hoc) ad munera eius non respexit). 277, 1 f. (Sch. zu Rm 4, 7): . . . pro solis operibus vis reputari, prius scil. „respici ad munus" quam „ad Abel", quod non fiet. *1516:* WBr 1; 70, Nr. 27, 29 ff. (an Spalatin v. 19. 10. 1516): Non enim, ut Aristoteles putat, iusta agendo iusti efficimur, nisi simulatorie, sed iusti (ut sic dixerim) fiendo et essendo operamur iusta. Prius necesse est personam esse mutatam, deinde opera. Prior placet Abel quam munera eius. *1517*: 1; 118, 17 ff. (Predigt v. 1. 1. 1517): Sic Abel prius est a Deo respectus quam offerret, prius ipse placuit quam munera eius, Cain autem quaesivit prius offertorium et ex offertorio placere. 119, 23 ff. (dieselbe Predigt): At dicitur „si ergo Abraham iustus ante circumcisionem et Abel ante oblationem. . . . Quid ergo necesse fuit illos operari? . . ." . . . Haec ergo est perversitas tota, cum etiam secundum Aristotelem, licet ipse iustitiam ex operibus fieri dicat, actibus scilicet frequentalis, tamen docetur, quod, cum iusti fuerimus, tum maxime possumus iusta operari. . . . Sic Abel suae fidei signaculum habuit

die gleiche Akzentuierung wie bei Luther[1] –, aber nirgends in der Auslegungstradition zu Ps 14 wird Gen 4, 4 angeführt. Schon dies ist ein Symptom für Luthers selbständiges Vorgehen. Wichtiger aber ist die Beobachtung, daß die von Luther benutzten Kommentare – mit einer einzigen Ausnahme – auch sonst in keiner Weise bei der Exegese von Ps 14 zwischen Person und Werken unterscheiden; denn das Sein sine macula im Verständnis der Tradition ist als solches ja noch keineswegs ausreichend, um die Person vor Gott angenehm zu machen. Nur bei Perez scheint der Befund ein anderer zu sein. Er verwendet in der Auslegung zu Ps 14 sehr betont den Begriff des totus homo. Und zwar ist der Mensch vom Willen her, der im Herzen seinen Ort hat, eine Einheit. Denn der Wille ist das primum movens des Tätigseins. Darum hängt es am Willen, an der intentio, inwiefern das Tun verdienstlich ist oder nicht[2]. Die Verbindung zum Begriff des totus homo ist nun aber nicht die, daß der Wille identisch wäre mit dem Personsein des Menschen. Der Begriff persona kommt bei Perez wie in der gesamten Auslegungstradition zu Ps 14 in diesem Zusammenhang gar nicht vor. So sehr letztlich am Willen sich die Qualität des Handelns entscheidet, so wenig repräsentiert er doch als solcher den ganzen Menschen. Denn mit dem Gesichtspunkt, daß der Mensch vom Herzen, vom Willen her eine Einheit ist, ist der andere Gesichtspunkt zu kombinieren, daß diese Einheit erst dann realisiert ist, wenn wirklich der ganze Mensch, nicht nur die Seele, sondern auch der Leib, nicht nur das Innere, sondern auch das Äußere, der Mensch nicht nur quoad affectum, sondern auch quoad effectum in diese Einheit hineingenommen ist[3]. Geht man den Gründen nach,

---

sacrificium. . . . Quare ante opus oportet ipsam personam gratificari per gratiam iustificantem ex fide. *1518*: 57; 230, 16 ff. (Sch. zu Hb 11, 4): Patet itaque, quod eadem sententia [sit in] his verbis Apostoli, quae et Gene. 4. scribitur: „Respexit Deus ad Abel" (scilicet propter fidem primo, non propter opus, hoc enim sequitur:) „et ad munera eius". Zu Ps 14 wird Gen 4, 4 zum erstenmal von Luther zitiert.

[1] Vgl. Gl. 1. zu Gen 4, 4. „Et respexit" prius „dominus" pater, qui mentem offerentis, non oblationem attendit, quae placet ex munditia mentis „ad Abel" Christum, qui caput christiani populi „et" post „ad munera eius" oblationem crucis. Ferner u. S. 307 Anm. 2.

[2] . . . operatio sive locutio intantum est meritoria sive demeritoria, inquantum voluntaria. Quia locutio et operatio sumunt mensuram et meritum a corde et voluntate sive intentione. Nam lingua et manus sunt instrumenta voluntatis, cum voluntas sit primum movens in agilibus.

[3] Ex quo patet, quod vera iustitia est in lege evangelica, quia totum iustificat, i. e. animam et linguam et manum. Et sic iustitia vera consistit in corde et locutione et operatione exteriori, et hoc tam in praeceptis affirmativis quam in negativis. . . . quia totum, sc. anima et corpus, debet beatificari in patria, ideo oportet totum hominem quoad animam et corpus iustificari . . . ad iustificandum suf-

die Perez bei Auslegung von Ps 14 zu diesen Gedankengängen veranlassen, so ergeben sich drei aufeinander abgestimmte Gesichtspunkte: einmal das allgemeine Schema der Überlegenheit der auch Herz und Zunge betreffenden lex evangelica über das nur die Hand, d. h. das äußere Tun regelnde alttestamentliche Gesetz[1], ferner als konkreter Anhalt im Text die Stufenfolge von cor, lingua und opus in v. 3 a–c[2] und schließlich als theologischer Gesamthintergrund die scholastisch geprägte Rechtfertigungslehre[3]. Im Unterschied zu Luthers Verwendung des persona-Begriffs hat bei Perez der Begriff des totus homo seine primäre exegetische Verankerung also nicht in v. 2 a, sondern in v. 3, und sofern dann bei weitergespannter theologischer Reflexion auch v. 2 zum Begriff des totus homo in Beziehung gesetzt wird, wird dadurch gerade nicht eine Sonderstellung von v. 2 a, sondern dessen notwendige Vervollständigung und Überhöhung in v. 2 b bewiesen[4]. Dementsprechend verbindet sich für Perez mit dem Begriff des totus homo ein ganz anderer theologischer Sinn als für Luther mit dem persona-Begriff an dieser Stelle. Für Perez ist der Begriff des totus homo rein anthropologisch konzipiert als Summe der verschiedenen Bestandteile des Menschen. „Ganz" ist der Mensch in der Korrespondenz seiner Teile, also gerade erst unter Einschluß auch seines Tuns[5]. In dieser Abzielung liegt bei Perez das Pathos

---

ficienter totum hominem. . . . Ex quibus omnibus patet, quod de ista iustitia evangelica, quae sufficienter iustificat hominem secundum omnes partes suas et confert ultimatum finem, loquitur prophetice David in hoc psalmo XIV. . . . (Lex evangelica) iustificat sufficienter totum hominem quoad affectum et effectum, sc. quoad animam et corpus et quoad actus interiores et exteriores, quia non solum prohibet manum sed animum. . .

[1] Nam in duobus abundat et supereminet iustitia evangelica supra iustitiam veteris legis, sc. in corde et lingua sive locutione. Nam illa solum prohibebat manum et operationem malam. Sed ista prohibebat animum et linguam et manum. sc. propositum et locutionem et operationem malam.

[2] Et haec est prima pars iustitiae, quae prohibet omne malum contra proximum, sc. corde et lingua et opere, i. e. quod nemo offendat proximum corde malum cogitando contra eum, nec lingua ipsum in praesentia vituperando et convitia inferendo, nec opera ledendo.

[3] Vgl. die S. 300 Anm. 3 angeführten Stellen.

[4] Vgl. die Fortsetzung des letzten Zitats auf S. 300 f. Anm. 3: Et ideo, quando David dicit in hoc psalmo, quod ille habitabit in tabernaculo dei, qui ingreditur sine macula et operatur iustitiam, tunc per hoc intelligit legem et iustitiam evangelicam, quae sola per sacramenta mundat et purificat hominem a peccato et reddit ipsum purum sine macula. Et facit ipsum operari iustitiam et opera iusta et meritoria per gratiam, quam sola lex evangelica confert per sacramenta. Zur Bezugnahme auf die Sakramente s. u. S. 319 f.

[5] Ideo vult Christus, quod ista tria veniant et correspondeant adinvicem, sc. cor et lingua et effectus ad bonum, ne quis habeat aliud in operatione et aliud in lingua nec aliud in lingua et aliud in corde et econtrario. . . .

seiner Ausführungen. Für Luther dagegen – das ist trotz der schmalen Interpretationsbasis deutlich zu erkennen – ist der persona-Begriff theologisch bestimmt als Korrelat zu dem Sehen, Urteilen und Handeln Gottes. Denn nicht zufällig zitiert er zur Verdeutlichung Gen 4, 4: respexit Dominus ad Abel et ad munera eius[1]; nicht zufällig kommt die persona nur in Betracht unter der Fragestellung, ob sie (vor Gott!) grata sei[2]; und nicht zufällig erfährt die diesbezügliche Textaussage qui ingreditur sine macula durch Verweis auf Act 15, 9 eine Interpretation vom Handeln Gottes her: fide purificans corda eorum[3]. Nicht von der Summierung der anthropologischen Teilbezirke her, sondern in der Relation zu Gott empfängt der persona-Begriff sein Profil. Er bezeichnet den Menschen nicht in seinem An-und-für-sich-sein, sondern in seinem Vor-Gott-sein. Darum läßt er sich nicht einordnen in ein Schema anthropologischer Kategorien, die in bezug auf das An-und-für-sich-sein des Menschen ausgebildet sind. Denn persona meint hier weder das Ganze solcher anthropologischer Schichten noch einen innerhalb dieser lokalisierbaren „Personkern". Wenn auch Luther in enger Verbindung mit persona den Begriff cor verwenden kann, so versteht er unter Herz doch nicht das anthropologisch umgrenzte Innere des Menschen, neben das man sofort sein Äußeres stellen muß, um die Ganzheit des Menschen zu erfassen. Vielmehr ist persona der Mensch selbst, der auf sein Selbstsein angesprochene, auf sich selbst reduzierte Mensch, der nicht in Betracht kommt nach dem, was er hat und tut, sondern danach, wer er selbst ist, abgesehen von dem, was er hat und tut. Wäre nun aber dieses als bloßes Selbstsein verstandene Personsein gedacht im Sinne eines An-und-für-sich-seins, das allen anthropologischen Schichten und darum auch allen konkreten Äußerungen des Menschen zugrunde liegt, so handelte es sich um eine formale Abstraktion, um eine allen unterschiedslos gemeinsame anthropologische Strukturbestimmung, die in dieser Abstraktion nur in Betracht kommen könnte im Sinne der Feststellung, *daß* der Mensch er selbst ist, nicht aber im Sinne der Entscheidungsfrage: *wer* er selbst ist. Unter dieser Voraussetzung wäre Luthers Aussage: ante omne obsequium necesse est personam prius gratam esse nicht sinnvoll. Denn woran sollte sich entscheiden, ob die persona grata sei oder nicht, wenn nicht an ihren konkreten Äußerungen? Sinnvoll ist Luthers Aussage nur dann, wenn die persona des Menschen, sein Selbstsein, in Betracht kommt

[1] 3; 101, 27, s. o. S. 288 f Anm. 6.
[2] 3; 101, 26 f., s. o. S. 288 f. Anm. 6.
[3] 3; 101, 10 f., s. o. S. 289 Anm. 2.

in der Relation extra se und d. h. coram deo. Denn in dieser Relation steht zur Entscheidung, wer der Mensch selbst ist, was er gilt. So könnte man sagen: Luther meint hier mit persona nicht das An-und-für-sich-sein, sondern das extra-se-Sein des Menschen. Denn der Mensch ist er selbst nur extra se coram Deo. Sein Personsein ist ein Sein in relatione. Wie aber kann dieses Sein in relatione in seinem Entscheidungscharakter in Betracht kommen? Nur so, daß der Mensch sich fragen läßt, ob er dies als seinen Existenzgrund bejaht, daß sein Personsein sein Sein extra se coram Deo ist, d. h. ob er, indem er auf diesen Existenzgrund tritt, auf alle Sicherung seines Selbstseins verzichtet und sich allein auf den Glauben gestellt sein läßt. Es wird also deutlich, wie sachgemäß es ist, wenn Luther die Aussage: ante omne obsequium necesse est personam prius gratam esse verbindet mit einer Beschreibung der Existenzveränderung, die sich darin vollzieht, daß der Mensch zurückgeholt wird aus einem falschen, das Personsein gerade verdeckenden extra-se-Sein (de foris, de sensu, de vanitate)[1], d. h. einem Sein, das im Verfügbaren seinen Existenzgrund sieht und darum gerade sich in seinem An-und-für-sich-sein gesichert glaubt, und daß so der Mensch zu sich selbst zurückgerufen wird (in interiora) und darum gerade zu dem wahren extra-se-Sein (in spiritum, in veritatem)[2]. In dieser Bejahung des Personseins extra se coram Deo, d. h. in der fides, die auf die eigene Sicherung des Selbstseins verzichtet und das Personsein als in Gottes Urteil gründendes, von ihm her zu empfangendes versteht, vollzieht sich das Angenehmsein der Person vor Gott – ein Ereignis, das notwendig zugleich Tat Gottes (respexit Dominus . . . purificans corda eorum) und existentielles Geschehen (qui ingreditur . . . quod sine fide est impossibile . . . fide purificans corda eorum) ist[3], ohne daß dieses „zugleich" einen synergistischen Unterton hätte. Denn die Aussage: ante omne obsequium necesse est personam prius gratam esse schließt ja gerade die Rücksicht auf alle menschlichen opera aus. Aus dem dargebotenen Interpretationszusammenhang heraus ist nun aber das prius als sinnvoll erwiesen: Nur dann kann die *persona* vor Gott grata sein und die persona kann nur dann vor Gott *grata* sein, wenn sie dies ist *ante* omne obsequium, d. h. wenn der Mensch selbst, unter Absehen davon, was er – innerlich und äußerlich! – aufzuweisen hat, vor Gott zu stehen kommt und dadurch von Gott her allererst er selbst wird.

---

[1] 3; 101, 28 f., s. o. S. 288 f. Anm. 6.
[2] 3; 101, 28 f., s. o. S. 288 f. Anm. 6.
[3] S. o. S. 288 Anm. 6 und S. 289 Anm. 2.

Der Abstand zwischen Luther und der Position des Perez wird besonders deutlich, wenn man nun diejenigen Stellen zum Vergleich heranzieht, in denen auch Perez den *Begriff des Angenehmseins vor Gott* gebraucht. In einer Aufzählung dessen, was erforderlich sei zur Rechtfertigung des Menschen und zur Erlangung der ewigen Seligkeit, erscheint nach Vergebung der Schuld und Instandsetzung zum Meiden der Sünden und zum Tun des Guten schließlich im Sinne eines dadurch erzielten Ergebnisses das auf den Menschen wie auf seine Werke sich erstreckende Wohlgefallen Gottes[1]. Und ebenso hat das deo-carus-Sein bei der Nennung der göttlichen Heilsmittel (Glaubens- und Sittengesetz und Sakramentsgnade) seinen Ort am Ende als dadurch intendierter Effekt[2]. Der Mensch, der Gott angenehm ist, ist der totus homo als an und für sich Gerechter, dessen Gerechtsein von Gott am Ende des Heilsprozesses nur noch festgestellt wird. Die Aussage: ante omne obsequium necesse est personam prius gratam esse ließe sich innerhalb dieser Konzeption schwerlich unterbringen.

Nun stehen diese Ausführungen freilich unter einem doppelten Vorbehalt. Einmal: Die Interpretationsbasis ist an dieser Stelle in bezug auf Luther selbst, wie bereits gesagt, sehr schmal. Gegenüber dem Verdacht, daß in den kurzen Glossentext zuviel hineingedeutet wurde, wäre es eigentlich erforderlich, weiteres Material aus der 1. Ps. Vorl. zur Prüfung mit heranzuziehen, und zwar sowohl hinsichtlich der hier verwandten Begriffe als auch hinsichtlich der theologischen Denkweise, die einem hier entgegenzutreten scheint. Dieser Forderung stehen jedoch methodische Schwierigkeiten entgegen. Bei ergänzender Berücksichtigung weiterer Texte der 1. Ps.Vorl. müßte für diese nun wiederum das gleiche subtile Verfahren eines Vergleichs mit der Tradition eingeschlagen werden, das jetzt an Ps. 14 vorgeführt wird.

---

[1] . . . ad hoc quod homo sit simpliciter iustus et iustificatus ad ultimam felicitatem et vitam aeternam consequendam, quattuor sunt sibi necessaria: primo quod mundetur ab omni macula et culpa praeterita. Secundo quod possit vitare futura peccata, et si committit, quod iterum possit mundari. Tertio quod possit bonum operari erga deum et proximum. Quarto quod sit deo gratus et acceptus et sua opera accepta ad vitam aeternam, quia aliter non posset pervenire ad terminum beatitudinis.

[2] Ideo data est lex divina, quae supplet omnes defectus aliarum (sc. legum) et confert omnia necessaria ad vitam aeternam et ultimum humanum finem consequendum. Nam primo docet, quis deus colendus . . . quomodo colendus . . . quomodo diligendus . . . quomodo proximus diligendus . . . et sic docet, quid credendum, quid amandum et agendum et quid sperandum. Item secundo confert sacramenta ad tollenda et vitanda peccata et confert gratiam: ut homo sit deo carus etc. Et sic patet, qualiter in lege divina traditur vera iustitia tribuens unicuique, quod suum est, sc. deo veram latriam, proximo mutuum caritatis effectum.

Solange die neue Edition der 1. Ps.Vorl. nicht vorliegt, wäre dies eine in einem Aufsatz nicht zu leistende Aufgabe. Gerade um der Strenge der hier verfolgten Methode willen muß man die vorläufige Beschränkung auf eng umgrenzte Textabschnitte in Kauf nehmen. Gewiß ist dabei die Interpretation bereits mitbestimmt durch eine im Umgang mit der gesamten 1. Ps.Vorl. mehr und mehr sich herausbildende Gesamtschau. Aber es muß bewußt darauf verzichtet werden, zugleich mit solchen ersten Versuchen minutiöser Einzelinterpretation den bestätigenden Nachweis aus größerem Zusammenhang zu erbringen. Für die Möglichkeit einer nachträglichen Korrektur auch der Einzelinterpretation hat man sich ebenso offen zu halten wie dafür, daß von der Einzelinterpretation her sich Änderungen an dem vorläufigen Gesamtbild ergeben. Es ist noch ein weiter und mühsamer Weg bis zu einem hinreichend begründeten Verständnis der 1.Ps.-Vorl. sowohl im einzelnen als auch im ganzen. Unter diesem Vorbehalt haben auch gewagt scheinende Interpretationen ihre methodische Berechtigung.

Ein weiterer Vorbehalt betrifft das Vergleichsmaterial. Ich habe mich bisher ausschließlich an die in Betracht kommenden Texte der exegetischen Tradition gehalten und ihnen gegenüber die Besonderheiten Luthers herauszuarbeiten versucht. Dieser Vergleichsfront kommt allerdings der Primat zu. Denn in erster Linie geht es darum, festzustellen, wieweit Luther exegetischen Vorbildern folgt und wo sich selbständige exegetische Ansätze finden. Damit ist jedoch noch keineswegs in jedem Fall entschieden, welche Bedeutung, auf den Sachgehalt gesehen, solch selbständiges exegetisches Vorgehen hat. Die exegetische Originalität braucht sich keineswegs immer mit einer theologischen Originalität zu decken. Neue exegetische Einfälle Luthers können sich gegebenenfalls inhaltlich dem theologischen Gesamtdenken der Tradition sehr wohl einfügen, sind also nicht ohne weiteres als Symptome der beginnenden reformatorischen Theologie zu werten. Gewiß ist eine der gesamten exegetischen Tradition gegenüber festzustellende Besonderheit Luthers auf jeden Fall ein Grund zum Aufmerken und wird zumeist auch in mehr oder weniger engem Zusammenhang mit der Gesamtrichtung seines theologischen Denkens stehen. Aber die Präzisierung des Verhältnisses zur theologischen Tradition im weiteren Sinne läßt sich dann vielfach nur unter Verwendung von nicht speziell exegetischem Vergleichsmaterial vollziehen. Wenn auch die exegetische Tradition z. T. reichlich systematisch-theologisches Traditionsgut enthält, so reicht das dabei erfaßte Material doch nicht immer zu einer umfassenden Urteilsbildung aus.

Bei der Interpretation des Satzes: ante omne obsequium necesse est personam prius gratam esse, die zu solchen methodologischen Überlegungen Anlaß gibt, liegt zweifellos der Fall vor, daß neben der exegetischen Tradition zu Ps 14, 2 auch die systematisch-theologische Überlieferung aus Patristik und Scholastik zu Rate zu ziehen ist, um das Verständnis von Luthers Aussage und den Grad seiner Selbständigkeit an diesem Punkt zuverlässig zu bestimmen. Der Kenner weiß, welche Schwierigkeiten sich dabei auftun. Trotzdem will ich die Frage kurz angehen, wenn sie auch in diesem Rahmen nur unzulänglich behandelt werden kann.

V. Vergleich mit der systematisch-theologischen Tradition

Der Satz: ante omne obsequium necesse est personam prius gratam esse kann in der Tat so interpretiert werden, daß er sich in die traditionelle Rechtfertigungslehre einfügt und zwar als ein Satz, der sich bei entsprechender Deutung auch innerhalb der verschiedenen theologischen Ausprägungen der katholischen Rechtfertigungslehre vertreten läßt. Denn daß die gratia gratum faciens Voraussetzung des iustitiam operari ist, daß sie im Sinne Augustins gratia praeveniens ist, daß sie also die conditio sine qua non der bona opera und darum der merita ist, ist die gemeinscholastische Grundlage der Rechtfertigungslehre[1]. Bei Gabriel Biel[2], der zur Beurteilung von Luthers Aussage in erster Linie heranzuziehen ist, begegnen wir folgender Explikation: Wie die gratia im strengsten und eigentlichen Verständnis abzielt auf die Gewinnung des ewigen Lebens[3], so ist auch das gratus-Sein im strengen Sinn terminologisch festgelegt als Bezeichnung derjenigen Verfassung, in der einem das ewige Leben in Aussicht steht[4].

---

[1] Vgl. z. B. Aug. (zu Ps 110): Iustitiam enim homo non operatur nisi iustificatus: „credens autem in eum qui iustificat impium", a fide incipit, ut bona opera, non praecedentia quod meruit, sed consequentia quod accepit ostendat.

[2] Zum Folgenden Collect. in IV libr. Sent., lib. I dist. XVII, lib. II dist. XXVI. Vgl. Carl Feckes, Die Rechtfertigungslehre des Gabriel Biel und ihre Stellung innerhalb der nominalistischen Schule. Münsterische Beiträge zur Theologie, H. 7, Münster 1925.

[3] lib. II, dist. XXVI, q. un., a. 1: Gratia propriissime sive strictissime accepta est donum supernaturale a solo Deo rationali creaturae infusum, quo ipsa redditur grata deo et accepta ad vitam aeternam beatifice possidendam.

[4] lib. I, dist. XVII, q. 1, a. 1, not. 1, ... per animam esse gratam, caram vel acceptam deo (quod pro eodem habetur) nihil aliud intelligo, nisi eam esse in tali statu,

Ohne Zweifel ist auch bei Luther die Wendung personam gratam esse in diesem Sprachgebrauch gemeint. Nur erscheint bei Biel – und soweit ich das Material übersehe, auch sonst meist im scholastischen Sprachgebrauch – als Subjektsbezeichnung nicht persona, sondern anima, voluntas, natura oder eine allgemeine partizipiale Umschreibung des Subjekts[1]. Nur einmal kommt bei Biel in diesem Zusammenhang der Begriff persona vor, und zwar an einer Stelle, die der Aussage Luthers am nächsten kommt, weil hier ebenfalls Gen 4, 4 herangezogen wird zur Erläuterung des prius des auf die natura bezogenen effectus der gratia gratum faciens gegenüber deren auf die operationes gerichteten effectus. Es ist aber bezeichnend, daß dabei persona nur in der unmittelbaren Verdeutlichung des Schriftzitats erscheint, während bei dessen theologischer Auswertung der Begriff natura festgehalten wird[2]. Ob Luthers Verwendung von persona an dieser

in quo (nisi per mortale peccatum delinquat) deus vult ei dare vitam aeternam. not. 2: Et hoc idem intelligitur per esse acceptum, esse carum vel esse dilectum deo, sc. velle divinum quo vult talem beatificare si manserit in statu tali. . .

[1] Vgl. S. 306 Anm. 4. Ferner: lib. II, dist. XXVI: gratia operans, qua *voluntas* iustificatur. a. 1, not. 1: . . . dicitur operans vel praeveniens, quia praevenit *voluntatem*, eam praeparando et bonam, iustam et acceptam deo faciendo, ut digne bonum velit. not. 2: Unus (sc. effectus) est gratificare *naturam* . . . ex hoc enim quod informat solum gratificat *naturam*, hoc est acceptam facit ad vitam aeternam. not. 1: gratia gratum faciens est . . . quam *habens* amicus dei constituitur et dignus vita aeterna. Est enim quaedam forma *animae* a deo infusa, qua *anima* formaliter redditur deo cara et grata et qua ordinatur ad vitam aeternam possidendam, nisi obicem posuerit vel impedimentum.

[2] lib. II, dist. XXVI, a. 1, not. 2: Sunt enim duo effectus principales gratiae. Unus est gratificare naturam, nam gratia haec iustificat impium liberans eum a miseria culpae. Per gratiae enim infusionem remittitur peccatum. . . . Secundus effectus est inclinare operationes in finem ultimum qui est deus. Inclinat enim hominis voluntatem ad eliciendum opera sua principaliter propter deum tanquam finem super omnia intentum et dilectum, et per hoc facit opera hominis meritoria et aeterno praemio digna. Quantum itaque ad primum effectum dicitur operans vel praeveniens, quia praevenit voluntatem, eam praeparando et bonam, iustam et acceptam deo faciendo, ut digne bonum velit. Quantum vero ad secundum effectum dicitur gratia cooperans et subse uens pro quanto adiuvat voluntatem inclinando eam ad opera meritorie perficienda; prius enim est natura etsi non tempore ut natura gratificetur, quatenus opus eius ad praemium acceptetur. „Respexit dominus ad Abel et munera eius": prius ad personam, deinde ad munus oblatum. Auf Gen 4, 4 wird auch sonst in dieser Weise in der systematischen Scholastik verwiesen. Z. B. Duns Scotus, Qu. quolib. XVII: Alia habitudo requiritur ipsius actus ad formam supernaturalem qua acceptatur ipsa persona vel potentia operans, quae ponitur esse gratia vel caritas. Non enim actus alicuius acceptatur ut dignus praemio, nisi persona operans sit accepta, secundum illud Gen. 4: „Respexit Deus ad Abel et ad munera eius". Prius ad Abel quam ad munera, quia non placet oblatio non dilecti. Unde sequitur ibi: „ad Cayn vero et ad munera eius non respexit". In Sent. lib. II, dist. 26: (Argument dafür, daß sich die acceptatio primär auf die essentia animae bezieht:) Item acceptatio essentiae sufficit ad acceptationem potentiae et non econtra. Ergo gratia, quae est principium acceptandi, debet poni per se in essentia. Probatio antecedentis Gen. 4: „Respe-

Stelle ein Hinweis sein kann auf ein abweichendes Gesamtverständnis der Aussage, entscheidet sich an weiteren Beobachtungen. Der übliche Gebrauch von anima oder natura ist bedingt durch die nähere Bestimmung dessen, wie das gratus-Sein zustande kommt, nämlich durch Eingießung der Gnade als einer übernatürlichen Gabe, die als ein ens positivum creatum, als inhärierende forma accidentalis, als ein habitus infusus, als qualitas animae die Seele Gott angenehm macht[1]. Darum ist eine anthropologische Ortsangabe notwendig, um zu fixieren, wo sich diese infusio vollzieht. Denn es handelt sich um eine reale Veränderung des Menschen, deren Gnadencharakter dadurch als gesichert angesehen wird, daß es nicht ein habitus acquisitus ist, sondern ein habitus infusus, der den einzelnen verdienstlichen Akten vorausliegt und diese überhaupt erst ermöglicht[2]. Im scholastischen Sinne korrekt formuliert, müßte Luthers Aussage etwa lauten: ante omnem actum meritorium necesse est animam prius gratia infusa gratam esse. Wenn nun auch zugestanden werden muß, daß

xit deus ad Abel et ad munera eius." (Dagegen Scotus:) . . . dico, quod acceptatio potentiae sufficit ad acceptationem essentiae et non econtra. Sicut enim si homo posset videre actum alterius diligendi, propter illum actum acceptaret totum suppositum, ita deus primo acceptat actum libere elicitum a potentia, non quidem acceptatione generali, qua acceptat omnem creaturam, quia sic primo essentia acceptatur, sed acceptatione speciali, qua ordinat acceptum ad beatitudinem. Acceptat autem sic primo et principaliter potentiam, quae est primo beatificabilis, et per illam ipsam essentiam. Et cum obiicitur de Abel et muneribus eius, dico quod actus exterior non acceptatur, nisi quia interior, nec interior, nisi quia potentia illa, cuius est actus vel elicitus vel imperatus, acceptatur; sed non est ulterius resolvere illam acceptationem istius potentiae in acceptationem alicuius prioris acceptati, quia nihil est prius acceptabile acceptatione speciali nisi mediante illa potentia.

[1] Vgl. S. 306 Anm. 3 und S 307 Anm. 1. Ferner: lib. II, dist. XXVI, a. 1, not. 2 (zum 1. effectus gratiae gratum facientis): Per gratiae enim infusionem remittitur peccatum. . . . Quo dimisso de peccatore iniusto ac dei inimico fit innocens, iustus ac deo amicus et gratus, et hunc effectum habet sola sua informatione, ex hoc enim quod informat solum gratificat naturam, hoc est acceptam facit ad vitam aeternam. Unde sicut pulchritudo corporis reddit totum corpus humanum gratum et amabile, ita gratia est decor animae faciens animam eo, quod inest, acceptam deo. a. 2, concl. 1: gratia qua deus ad vitam aeternam acceptat animam et eius actum, est aliquid positivum in ipsa a deo creatum. a. 2, concl. 2: gratia non est substantialis, sed accidentalis forma animae infusa. a. 2, concl. 3: Gratia est habitus animae virtuosus, non acquisitus, sed infusus. Quod sit habitus, probatur: quia est qualitas dirigens animam et inclinans ad opera meritoria, igitur habitus. Non tamen acquisitus: quia a solo deo infusus . . . Quod etiam sit virtus, patet per diffinitionem virtutis beati Augustini, quia est bona qualitas, qua recte vivitur, qua nemo male utitur, quam deus in nobis sine nobis operatur.

[2] lib. II, dist. XXVI, a. 2, concl. 3: Quod etiam non est acquisita (sc. virtus) patet: quia non ex actibus meritoriis, hi enim praesupponunt gratiam. Nec non meritoriis, quia tunc non inclinaret nisi ad actus non meritorios, cum omnis habitus acquisitus ad similes actus inclinat eis, ex quibus generatur; relinquitur ergo, quod est virtus infusa.

von Luther in einer so knappen exegetischen Bemerkung nicht eine allseitige Sicherung nach dem Maßstab scholastisch-systematischer Terminologie zu verlangen war, so ist doch nicht zu übersehen, daß er an dieser Stelle sämtliche entscheidenden Kriterien korrekter scholastischer Ausdrucksweise vermissen läßt, wenn nicht gar sich zu diesen in Widerspruch befindet.

Wenn bei ihm in diesem Zusammenhang jeder Hinweis auf die gratia infusa als forma animae fehlt, so könnte man freilich fragen, ob darin nicht eben gerade *nominalistischer Einfluß* zum Zuge kommt. Denn das ist ja die Eigentümlichkeit nominalistischer Gnadenlehre, daß sie die Anwendung des forma-Gedankens mit einem Fragezeichen versieht. Auf die potentia dei absoluta gesehen bedarf das gratus-Sein jedenfalls nicht einer der Seele eingegossenen, ihr inhärierenden forma[1]. Daß es auf die potentia dei ordinata gesehen anders ist, läßt sich rational nicht beweisen – denn die Existenz eines habitus infusus ist nicht erweisbar –, es läßt sich nur ein Autoritätsbeweis dafür erbringen[2]. Kommt also auch Biel im Ergebnis auf die forma-Lehre hinaus, so wirkt sich auf deren Fassung doch in mehrfacher Hinsicht jenes grundsätzliche Fragezeichen aus. Ob sich von daher eine Beziehung herstellen läßt zu der bekannten nominalistischen Gleichsetzung von gratia gratum faciens und caritas infusa[3], sowie zu der damit verbundenen Ablehnung der thomistischen Unterscheidung

---

[1] lib. I, dist. XVII, q. 1, a. 2, concl. 1: De potentia dei absoluta aliquis potest esse acceptus deo et carus, sine omni forma sibi inhaerente loquendo de acceptatione specialissimae complacentiae. . . . Probatur: quia sine tali forma inhaerente potest quis habere actum meritorium. Probatur: quia deus contingenter acceptat ad vitam aeternam; ergo potest quencumque actum moraliter bonum sic acceptare. . . . Item ille potest esse carus deo, qui est in statu, in quo deus (si non impedierit culpabiliter) potest sibi dare vitam aeternam; sed deus posset si vellet alicui in puris naturalibus (i. e. non habenti illam formam) dare beatitudinem, cum actus beatificus non dependet essentialiter ab illa forma, ergo deus posset ordinare quod talis beatificatur, nisi per peccatum impediret, et sic esset carus deo.

[2] lib. I, dist. XVII, q. 1, a. 2, concl. 2: Nullus potest esse carus et acceptus deo ad vitam aeternam de lege ordinata, non habendo in se qualitatem ali quam infusam, quae sit caritas vel gratia. Haec conclusio naturali ratione probari non potest, quia non potest concludi ratione naturali, quod sit aliquis habitus infusus. Potest tamen ostendi multiplici auctoritate scripturae et sanctorum. lib. II, dist. XXVI, q. un., a. 2, concl. 1: Gratia qua deus ad vitam aeternam acceptat animam et eius actum, est aliquid positivum in ipsa a deo creatum. Illa conclusio est omnium doctorum concorditer, quae non potest sufficienter et evidenter demonstrari, licet ad hoc plerique doctorum multum laboraverunt, sc. rationes eorum licet persuadeant, non tamen necessario concludunt. Ex nullis enim mediis potest evidenter concludi necessitas simpliciter ponendi caritatem infusam seu gratiam ad acceptandum naturam rationalem et actum eius ad vitam aeternam secundum potentiam dei absolutam. . . .

[3] lib. II, dist. XXVI, q. un., a. 2, concl. 4.

von essentia und potentia animae[1], soll jetzt nicht untersucht werden. Jedenfalls kündigt sich der Vorbehalt gegen die forma-Lehre in der Verhältnisbestimmung von caritas und spiritus sanctus an, wobei zwischen der caritas als heiligem Geist und der caritas als habitus infusus ein Unterschied bleibt in dem Sinne, daß die letztere zwar die ratio formalis der Liebesakte, allein die erstere jedoch die ratio formalis von deren Verdienstlichkeit ist[2]. Denn Gott kann nicht, auch nicht durch eine von ihm selbst verliehene forma, zur Verleihung des ewigen Lebens genötigt werden. Vielmehr hängt trotz der gratia infusa alles an der freien göttlichen acceptatio. Dadurch wird zwar der Freiheit Gottes scharfer Ausdruck gegeben[3]. Aber durch den theoretischen Charakter solcher Aussagen und das hier nicht näher darzustellende Umschlagen in einen kirchlichen und moralistisch-psychologischen Positivismus bekommt bekanntlich gerade in der nominalistischen Gnadenlehre der Verdienstgedanke einen weiten Spielraum. Das ist die faktische Auswirkung der Infragestellung der forma-Lehre. Auf diesem Hintergrund betrachtet, mag Luthers Satz: ante omne obsequium necesse est personam prius gratam esse und das Fehlen jedes Hinweises auf die gratia infusa zwar nominalistischen Einfluß erkennen lassen. Die Konsequenz bei Luther widerspricht jedoch ganz der nominalistischen. Das zeigt sich einmal daran, daß Luther in diesem Zusammenhang jede Reflexion auf den Verdienstgedanken unterläßt, vielmehr den nach scholastischer Terminologie unpräzisen Begriff obsequium verwendet, womit er zugleich die hier akut werdende

[1] lib. II, dist. XXVI, q. un., a. 3, dub. 1.

[2] lib. I, dist. XVII, q. 3, a. 2, concl. 2: Caritas sine qua impossibile est aliquem acceptari ad vitam aeternam vel actum eius esse meritorium, non est aliqua entitas creata. . . . Caritas qua meritorie diligimus deum et proximum est spiritus sanctus. Non sic intelligendo, quod spiritu sancto formaliter diligamus deum et proximum. Hoc enim quo sic diligimus est actus a nostra voluntate elicitus vel habitus derelictus vel infusus. Sed ratio formalis praecise, unde actus dicitur meritorius aut agens deo carus, est gratuita dei voluntas, quae est spiritus sanctus. Vgl. ferner lib. II, dist. XXVII.

[3] lib. I, dist. XVII, q. 1, a. 2, concl. 3: Quacunque forma supernaturali in anima posita, potest deus eam non acceptare ad vitam aeternam. Probatur: quia quacunque forma posita non necessitatur deus ad producendum aliud, sine quo illa forma potest stare et conservari; ergo posito illo habitu, potest deus non beatificare. . . . Ex quo sequitur, quod deus quemcunque beatificat, mere contingenter, libere et misericorditer beatificat ex gratia sua, non ex quacunque forma vel dono collato, nisi quod deus misericorditer ordinavit, quod habens tale donum mereatur vitam aeternam . . . deus nulla forma nec naturali nec supernaturali necessitatur ad vitam aeternam, sed sicut libere et contingenter infundit gratiam ex sua benignitate, ita concessa quacunque forma adhuc libere et misericorditer de sua gratia dat vitam sempiternam et semper (sine sui iniustitia) posset non conferre; ipse enim est, cui nullus dicere potest: cur ita facis; et quaecunque facere potest, faciendo iusta sunt, et iuste sic ea facit.

Unterscheidung zwischen der substantia actus und der ratio meriti (acceptatio) übergeht[1]; ferner daran, daß Luther das ingredi sine macula als das, was ante omne obsequium die Person grata sein läßt, ausschließlich auf die fides deutet, ohne sie etwa nach scholastischem Verständnis als fides caritate formata zu bestimmen[2]; weiter daran, daß er nicht auf einen doppelten effectus gratiae gratum facientis reflektiert, ein gratificare naturam und ein inclinare operationes in ultimum finem[3], womit in der scholastischen Konzeption die opera – wenigstens beim adultus – nun eben doch notwendig hineingehören in die Zurüstung auf die vita aeterna, da diese ja wegen der augmentatio gratiae[4] eine nach dem Lohngesichtspunkt abgestufte ist, so daß in den anscheinend absoluten Sinn des deo gratus esse eine Differenzierung nach verschiedenen Graden der beatificatio hineinkommt; und schließlich daran, daß Luther jeden Hinweis auf das Sakrament unterläßt, welches nach scholastischem Verständnis allein die gratia gratum faciens vermittelt.

Das *Ergebnis* dieses Vergleichs mit der systematischen Scholastik ist also folgendes: Luthers Aussage: ante omne obsequium necesse est personam prius gratam esse knüpft allerdings an einen Kernsatz der scholastischen Gnadenlehre an. Die Verwendung von Gen 4, 4 in diesem Zusammenhang ist durch die Tradition vorgebildet. Doch bestehen schon in der Formulierung jener Aussage selbst gewisse Eigentümlichkeiten (persona, obsequium), deren sachliche Relevanz freilich erst durch charakteristische Züge in den jene Aussage umgebenden, sie näher interpretierenden Sätzen gesichert wird: charakteristische Züge teils negativer Art (Fehlen des forma-Gedankens, des

[1] lib. I, dist. XVII, q. 3, a. 3, dub. 2. lib. II, dist. XXVII, q. un., a. 3, dub. 2.

[2] lib. II, dist XXVI, q. un., a. 3, dub. 2: Utrum in eadem anima sit tantum una vel multiplex gratia. Et videtur, quod in una sint diversae gratiae. Nam gratia est fides operans per caritatem, ut dicit Augustinus et allegat magister in textu. Et eadem ratione est spes, de qua dicit apostolus: Spe salvi facti sumus, Rm. 8. Est etiam caritas, ut dicit quarta conclusio. Fides autem, spes et caritas sunt habitus distincti in eadem anima, ergo in eadem sunt gratiae distinctae. Responsio: In uno homine est una gratia totalis gratum faciens et non plures distinctae. Nam ut dictum est: gratiae est gratificare naturam et ordinare in finem. Unius autem hominis una est natura, unus etiam finis ultimus, et per consequens una gratia, licet illa propter diversas operationes diversa sortiatur nomina. Et ad rationes in contrarium dicitur, quod in auctoritate Augustini non est praedicatio per identitatem, sed per concomitantiam. Unde vult dicere: gratia est fides, i. e. comitatur fidem operantem per caritatem. Sic ad secundam dicitur, quod spes accipitur pro spe formata, quae includit gratiam. Et ideo licet fides, spes et caritas sunt tres habitus distincti, est tamen una gratia, quae est caritas, quibus spes et fides formantur.

[3] S. o. S. 307 Anm. 2.

[4] lib. I, dist. XVII, q. 4–8. lib. II, dist. XXVII, q. un., a. 2, concl. 3.

meritum-Begriffs, der Unterscheidung von gratia operans und cooperans, und des Hinweises auf das Sakrament), teils positiver Art (Betonung ausschließlich der fides). Was sich beim Vergleich mit der exegetischen Tradition in bezug auf die Gliederung von v. 2–5 b sowie die Einzelexegese von v. 2 a sehr eindrücklich und ohne alle Einschränkung herausgestellt hatte, nämlich daß Luther hier der gesamten exegetischen Tradition gegenüber völlig selbständig vorgeht, das hat auf das Endergebnis gesehen seine Bestätigung gefunden auch durch den Vergleich mit der Tradition der systematischen Scholastik. Freilich ist man nun zu einer etwas differenzierteren Beurteilung der Besonderheit Luthers an dieser Stelle genötigt. Die exegetische Tradition selbst ist, verglichen mit der systematischen Tradition, in ihrer Ausdrucksweise z. T. etwas unbekümmert um terminologische Korrektheit, und zwar nicht bloß dort, wo bei Weitergabe patristischer Exegese ein solcher Maßstab gar nicht anwendbar ist, sondern auch dort, wo wie bei Perez die exegetischen Bemerkungen ausführlich in die Zusammenhänge der scholastischen theologischen Systematik eingeordnet werden. Das gilt z. B. von der Verwendung des Begriffs gratus esse durch Perez, bei dem es den Anschein hat, als stehe das gratus esse nur am Ende als Resultat des individuellen Heilsprozesses, nicht jedoch zugleich am Anfang als Effekt der sakramental eingegossenen gratia gratum faciens und damit als Voraussetzung der opera meritoria. Es ist freilich begreiflich, daß Perez so akzentuiert. Liegt doch im Wesen der scholastisch verstandenen gratia gratum faciens die Spannung zwischen zweierlei effectus, zwischen der acceptatio der natura des Menschen kraft der remissio peccatorum und der acceptatio des ganzen Menschen (einschließlich seiner actus) kraft der Instandsetzung zu verdienstlichen Werken. Der Text des 14. Ps. legte es nahe, vor allem das Letztere zu betonen. Wenn Luther dagegen allein von dem die christliche Existenz konstituierenden gratus-Sein spricht, so könnte es zunächst den Anschein haben, als wolle er nur einen in der exegetischen Tradition zu diesem Psalm nicht genügend berücksichtigten, aber allgemein anerkannten theologischen Grundgedanken zur Geltung bringen, die exegetische Tradition also durch ein Element der systematischen Tradition ergänzen und damit korrigieren. Es dürfte aber deutlich geworden sein, daß Luthers Ausführungen zu v. 2 a es nicht zulassen, das Abweichen von der exegetischen Tradition als durch die systematische Tradition gedeckt zu erklären. Vielmehr kündigt sich hier in der Tat eine Gedankenführung an, die – man muß sich gewiß so vorsichtig ausdrücken – in die Richtung der reformatorischen Rechtfertigungslehre weist

und sich bereits erheblich von der herrschenden katholischen Lehre entfernt hat.

Nach diesem Exkurs muß der exegetische Einzelvergleich noch einmal bei v. 2 a aufgenommen werden, da zu einigen Gesichtspunkten, die in diesem Abschnitt erwähnt worden sind, die exegetische Tradition noch nicht zu Worte gekommen ist.

VI. Fortsetzung des exegetischen Einzelvergleichs zu v. 2 a

In Luthers Auslegung von v. 2 a nimmt der Begriff *fides,* wie wir sahen, die beherrschende Stellung ein[1] und wird damit zum Schlüssel für das Verständnis des ganzen Psalms. Wie steht es mit der Verwendung des fides-Begriffs in der exegetischen Tradition zu Ps 14? Bei einer großen Zahl von Exegeten kommt der Begriff fides in der Auslegung von Ps 14 überhaupt nicht vor[2]. Bei anderen taucht er zwar gelegentlich auf, aber nicht zu v. 2 a, vielmehr nur peripher und in abgeschliffenem Verständnis und ohne Belang für die Auslegung des Psalms[3]. Von den 15 von mir zum Vergleich herangezogenen altkirchlichen und mittelalterlichen Exegeten verweist ein einziger, dessen Benutzung durch Luther zudem fraglich ist, nämlich Bona-

---

[1] S. o. S. 289 Anm. 2. Drei auf die fides verweisende Schriftzitate werden zur Interpretation von v. 2 a herangezogen. Dazu kommt als Gegenbegriff: increduli.

[2] Gl. o., Gl. i., Lomb., Lyra, Burg., Lud., Fab.

[3] *Zur allgemeinen Charakteristik des Psalms*: Cass.: . . . hic institutor fidelium secundus est psalmus. *Zu v. 1:* Hier.: . . . hic in tabernaculo, quod est ecclesia, multi habitant corpore et non fide. Aug.: ad tempus enim cum diabolo dimicamus, et tunc opus est tabernaculo, quo nos reficiamus; quod significat maxime fidem temporalis dispensationis, quae pro nobis acta est temporaliter per incarnationem Domini. Cass.: Unde factum est, ut fides catholica, quae per ecclesias toto orbe diffusa est, Dei tabernaculum nuncupetur. „In monte quis requiescit?" quando iam unusquisque fidelium post labores huius saeculi aeternae pacis securitate reficitur. Bruno: Tabernaculum . . . significat catholicam fidem, in qua habitat sancta dei ecclesia. Hugo: (bei der mariologischen Deutung von tabernaculum) de ea confitendo et spem suam in ea totam ponendo; (bei der Deutung von tabernaculum auf die conscientia) Haec est fidelis anima, quae omnia praesentia contemnens solum deum expectat. Turr.: in praesenti ecclesia militante, in qua multi sunt corpore, qui non sunt fide, multi nomine, qui non sunt numine. *Zu v. 3 a. b*: Hier.: „Qui loquitur veritatem in corde suo", ut vera de veritate cogitet, qui (quae?) est Christus, nec se assertationibus haereticis misceat, quae falsae semper inveniuntur ac vacuae. Unde Paulus dixit: Corde creditur ad iustitiam, ore autem confessio fit ad salutem. „Qui non egit dolum in lingua sua." Non protuli dolose doctrinam catholicam ad decipiendum. *Zu v. 5 c*: Hugo: . . . non movebitur in praesenti a fide, nec in futuro ab aeterna stabilitate. Das Vorkommen von fides bei Per. wird nachher gesondert behandelt.

ventura, bei der Auslegung von v. 2 a auf die fides [1], aber so, daß sich davon Luthers Verwendung des fides-Begriffs scharf abhebt. Nach Bonaventura deutet das qui ingreditur auf die fides, weil diese der introitus, aber auch nur der introitus, zur iustificatio ist. Zur iustificatio gehört jedoch sehr viel mehr, nämlich alles, was in v. 2 ausgesagt ist. Darum ist dieser ganze Vers, in dem die fides nur ein Moment neben anderen ist, der zusammenfassende Obersatz für das Folgende [2].

Besondere Beachtung verdient nun aber wieder Perez, dessen Hauptbemühung bei Auslegung dieses Psalms darauf gerichtet ist, den Nachweis zu führen, daß die Aussagen dieses Psalms keineswegs, wie es den Anschein hat, ausschließlich oder vornehmlich das Verhalten zum Nächsten betreffen, sondern auch und primär die iustitia erga deum einschließen und darum auch von der fides reden. Er legt dies in einem komplizierten Beweisgang dar, der den ganzen kunstvollen Aufbau seiner Interpretation bestimmt. Zunächst klingt das Thema, um das es ihm geht, leise und unauffällig an in der auch sonst durchaus üblichen Feststellung [3], daß der Psalm eine Unterweisung für die fideles sei. Das ergibt sich aus dem Grundsatz der figuralen Deutung des AT auf das NT hin. Was von den Priestern des Alten Bundes äußerlich gefordert war, das gilt, aufs Seelische übertragen und darum radikalisiert, auch für die Priester des Neuen Bundes. Ebenso sind die alttestamentlichen Anforderungen an diejenigen, für die die Opfer dargebracht werden, entsprechend zu projizieren auf die Ebene der fideles des Neuen Bundes. Im prophetischen Wissen darum hat David diesen Psalm verfaßt und darin eine Anweisung nicht nur für die Priester, sondern auch für die Gläubigen des Neuen Bundes gegeben [4]. Diesem hermeneutischen Prinzip entsprechend interpretiert Perez das für ihn entscheidende Stichwort des Textes, nämlich iustitia, sofort im Sinne von iustitia erga deum et proximum [5]. Nun enthalten nach Perez die Verse 3–5 b die Explikation zu dem als Gesamtüberschrift verstandenen v. 2, und zwar speziell zu v. 2 b: quicquid

---

[1] Nota quattuor in iustificatione: scilicet introitum fidei, unde: „Qui ingreditur"; detestationem peccati, unde: „sine macula"; motum liberi arbitrii, unde: „et operatur"; augmentum meriti, unde: „iustitiam".

[2] Nota zeugma, ut dicit Beda, est quando multa pendentia, aut ab uno verbo aut una sententia vel oratione concluditur, id est, cum unum verbum vel una sententia redditur multis clausulis . . . una sententia, unde hoc: „Qui ingreditur sine macula et operatur iustitiam." Ähnlich bei Cass., dort aber bezogen auf v. 5 c.

[3] S. o. S. 313 Anm. 3.

[4] S. o. S. 287 Anm. 1.

[5] S. o. S. 292 Anm. 4.

est operari iustitiam[1]. Bei dieser konkreten Entfaltung des iustitia-Begriffs in v. 3–5b geht es jedoch, wie Perez in einem ersten Auslegungsgang zeigt, nur um die iustitia erga proximum, dies freilich umfassend: circa personam, circa famam, circa bona temporalia proximi[2]. Wie steht es nun aber mit der iustitia erga deum, d. h. der fides caritate formata[3]? Um die Verbindung dazu herzustellen, setzt Perez noch einmal beim Begriff iustitia ein, der nach Aristoteles die Orientierung an einem regulativen Prinzip bedeutet[4]. Das Wesen der iustitia richtet sich also nach der Art dieses regulativen Prinzips. Die Frage nach der iustitia wird darum zur Frage nach der lex. Obwohl diese lex im Grunde nur eine sein kann, nämlich die lex divina aeterna, gibt es doch vier verschiedene daraus abgeleitete principia regulativa actuum humanorum und darum vier verschiedene modi iustitiae in humanis[5]: 1. die lex naturalis, die von der Vernunft diktiert ist und eine iustitia naturalis erzeugt; 2. ein principium moraliter regulativum, das die verschiedenen virtutes aufeinander abstimmt, in der prudentia besteht und die iustitia moralis hervorruft; 3. die lex civilis, die gegen die Neigung zu willkürlichem Handeln das soziale Zusammenleben und damit die iustitia civilis erzwingt; und schließlich 4. die lex divina, die den Menschen auf Gott ausrichtet und die iustitia divina ermöglicht. Diese vier leges sind in der Weise einer aufsteigenden Stufenfolge so einander zugeordnet, daß das nächsthöhere jeweils den Mangel des vorgehenden ergänzt, es also nicht aufhebt, sondern zu höherer Vollendung führt: ad iustificandum hominem et perficiendum ipsum in suis operationibus. Die in Adam verderbte Natur war nicht mehr imstande, frei nach der lex naturalis zu handeln. Das haben die Philosophen erkannt und haben durch Aufstellung von praecepta moralia der bösen inclinatio zu wehren versucht: ut ex frequentatis actibus generentur boni habi-

---

[1] S. o. S. 293 Anm. 2.

[2] S. o. S. 292 Anm. 2

[3] Sed hic potest dubitari. Nam licet in hoc psalmo sit explicata iustitia, quae debet servari erga proximum, tamen nulla facta est mentio de iustitia erga deum, quae consistit in fide formata caritate, propter quam quis meretur habitare in tabernaculo huius ecclesiae per gratiam et in monte sancto per gloriam quiescere.

[4] Et ideo ad maiorem evidentiam et intelligentiam eorum, quae praedicta sunt in hoc psalmo, est praeadvertendum secundum Aristotelem V. Ethicorum, quod iustitia dicitur a iuxta, unde illud dicitur iustum, quod fit iuxta aliquod principium regulativum et rectificativum et mensurativum . . . operationes humanae redduntur et dicuntur iustae, quando fiunt iuxta aliquam legem et regulam et conformantur et adaequantur illi legi et principio regulativo.

[5] Sed quia quattuor assignantur et reperiuntur principia regulativa actuum humanorum, derivata ab illa prima lege aeterna divinae voluntatis, ideo possunt assignari quattuor modi iustitiae in humanis.

tus morales. Aber da nur wenige Menschen dazu imstande sind, hat die Obrigkeit Gesetze aufgestellt, um mit dem Mittel der Furcht zu einem moralischen Leben anzuhalten. Da der Mensch nun aber nicht nur zu einem animal sociale geschaffen worden ist, sondern auch dazu, Gott zu erkennen und zu lieben und die Seligkeit zu erlangen, die zuvor genannten Gesetze jedoch dafür nicht ausreichen, bedarf es der lex divina: quae omnia supradicta suppleret et doceret et hominem ad capessendam summam beatitudinem sufficienter regularet et iustificaret. Dazu gehört: 1. die Reinigung von vergangener culpa, 2. die Möglichkeit, weitere Sünden zu meiden und gegebenenfalls neue Reinigung zu erlangen, 3. die Befähigung zum bonum operari erga deum et proximum, 4. quod sit (homo) deo gratus et acceptus et sua opera accepta ad vitam aeternam[1]. Im Unterschied zu allen andern Gesetzen vermag dies nur die lex divina zu leisten: durch die notwendigen Glaubenslehren und durch die Gnadenmittel der Sakramente die vera iustitia zu verleihen[2]. Diese lex divina ist von Adam an bis zum jüngsten Tag zwar secundum essentiam dieselbe, ihre Kundgabe hat aber entsprechend den drei offenbarungsgeschichtlichen status (naturae: Adam bis Mose, scripturae: Mose bis Christus, gratiae: Christus bis zum jüngsten Gericht) eine Entwicklung durchlaufen und ist in der lex evangelica zu endgültiger Vollkommenheit gelangt. Das Besondere an dieser lex divina in allen drei status, also das, was auch die geoffenbarte lex divina im status naturae von der oben genannten lex naturalis unterscheidet, ist die fides Christi, ohne die die iustificatio ad vitam aeternam nicht möglich ist[3]. Nachdem sie in den ersten beiden status als fides Christi futuri nur in der Ver-

---

[1] S. o. S. 304 Anm. 1.

[2] S. o. S. 304 Anm. 2.

[3] Nam in Adam et Abel accepit (sc. lex divina) modum sacrificiorum et oblationum tanquam signaculum fidei Christi futuri et in Abraham circumcisionem, sub qua fide Christi venturi salvati sunt omnes fideles ab Adam us ¡ue ad Moysen in lege naturae. Et sic iste status legis naturae est pars legis divinae a deo traditae supradictis patriarchis, et differt a lege naturaliter hominibus inserta, de qua supradictum est, quia illa lex naturalis naturaliter hominibus inserta non poterat hominem iustificare ad vitam aeternam absque fide Christi futuri, quae revelata fuit specialiter patribus veteris testamenti. . . . Sed ista lex adhuc accepit maiorem perfectionem et expressam iustificationem in Moyse per expressa praecepta moralia et iudicialia et ceremonilia, in quibus expressius figurabantur mysteria nostrae redemptionis, sub qua fide Christi futuri in illis ceremoniis figurati salvati sunt omnes patriarchae et prophetae et fideles professores et observatores legis veteris. Sed ultimam suam perfectionem accepit lex divina a Christo in tertio statu, qui in suo adventu in se complevit omnia, quae erant figurata in omnibus sacrificiis et ceremoniis legis veteris, quando pro nobis passus est et dedit legem evangelicam, in qua aperuit et verificavit omnia mysteria, quae latebant in veteri testamento. . . .

hüllung gegeben war, sind nun mit der Erscheinung Christi die mysteria selbst offenbart, die früheren Stufen der lex divina erfüllt, zugleich aber auch die lex naturalis, lex moralis und lex civilis ergänzt und approbiert. Von dieser lex evangelica als der Erfüllung aller Gesetze und eben darum von der iustitia evangelica[1] spricht David in diesem Psalm: quia nulla alia lex est, quae faciat hominem habitare in hoc tabernaculo dei per gratiam et in monte sancto coelesti per gloriam, nisi lex evangelica, quae sola iustificat hominem erga deum et proximum. Man muß die Worte des Psalms nur richtig betrachten, um dies darin zu erkennen[2]. Vers 2: qui ingreditur sine macula et operatur iustitiam ist als summarische Beschreibung der lex und iustitia evangelica mit deren doppeltem Effekt des purificare a peccato und des facere operari iustitiam zu verstehen[3]. Und v. 3 a. b: qui loquitur veritatem in corde suo, qui non egit dolum in lingua sua erlaubt nun auch, hier den Glauben erwähnt zu finden. Denn die in der lex evangelica geoffenbarte Wahrheit, die articuli fidei, gilt es im Herzen zu haben und mit der Zunge öffentlich zu bekennen[4]. Während in v. 2 also die caritas ihren exegetischen Ort hat[5], ist die fides im Text von v. 3 a. b verankert[6]. Von daher verschiebt sich nun die von Perez zuerst entworfene Gliederung des Psalms. Jetzt handeln nicht mehr nach v. 2 als genereller Überschrift v. 3–5 b von der iustitia

---

[1] . . . quae sufficienter iustificat hominem secundum omnes partes suas et confert ultimatum finem. . . .

[2] . . . si bene considerentur et contemplentur verba huius psalmi, videtur, qualiter David memorat prophetice iustitiam evangelicam et iustitiam erga deum et proximum.

[3] Et ideo quando David dicit in hoc psalmo, quod ille habitabit in tabernaculo dei, qui ingreditur sine macula et operatur iustitiam, tunc per hoc intelligit legem et iustitiam evangelicam, quae sola per sacramenta mundat et purificat hominem a peccato et reddit ipsum purum sine macula. Et facit ipsum operari iustitiam et opera iusta et meritoria per gratiam, quam sola lex evangelica confert per sacramenta.

[4] Et sola ipsa (sc. lex evangelica) docet omnem veritatem et imprimit fidem et veritatem in corde, et sic iustificat cor hominis et opera interiora, quia non solum praecipit effectum sed affectum. Ideo dicit, quod ille habitabit in tabernaculo dei, qui loquitur veritatem in corde, i. e. qui confitetur veritatem fidei corde et lingua per confessionem, quia corde creditur ad iustitiam, ore autem confessio fit ad salutem. . . . Et loqui veritatem in corde nil aliud est nisi primae veritati qui sunt articuli fidei firmiter inhaerere. Et non agere dolum in lingua nil aliud est nisi veram fidem articulorum publice confiteri et fidem non tacere nec occultare, sed publice praedicare. Per. nimmt damit die Anregung des Hier. auf, s. o. S. 313 Anm. 3.

[5] . . . operari iustitiam nil aliud est nisi divinae voluntati, quae dicitur lex aeterna, per caritatem inhaerere et per opera confirmare. . . .

[6] . . . ille lo uitur veritatem in corde, qui firmiter credit articulos fidei, et ille non agit dolum in lingua, qui fidem, quam corde credit, publice confitetur et praedicat et secundum ipsam fidem operatur.

erga proximum, vielmehr reden v. 2–3 b von der iustitia hominis erga deum und v. 3 c–5 b von der iustitia hominis erga proximum[1]. Oder – auch diese Variation wird von Perez vollzogen – v. 2 a bezieht sich auf das rechte Verhalten zu sich selbst, v. 2 b–3 b auf das rechte Verhalten zu Gott, v. 3 c–5 b auf das rechte Verhalten zum Nächsten[2]. Die fides gehört also hinein in die Reihe der Gott zu leistenden Werke.

Obwohl also Perez – als einziger der in Betracht kommenden Repräsentanten der Auslegungstradition zu Ps 14 – sich intensiv um die Einordnung des Glaubensbegriffs bemüht, läuft es doch im Ergebnis auf etwas ganz anderes hinaus als bei Luther. Für Perez ist der Glaube die Annahme derjenigen Lehren, die die lex evangelica den übrigen leges voraus hat, in erster Linie der Trinitätslehre[3]. Er ist der in Artikeln vorgeschriebene und darum auf sie ausgerichtete Glaube[4], kann also sowohl als intellektueller Inhalt als auch als intellektueller Akt bestimmt werden. Luther dagegen versteht unter fides die Änderung des Existenzgrundes selbst und kann darum fides absolut, ohne hinzugefügte Objektbestimmung gebrauchen[5], weil es sich nicht um einen anthropologisch neutralen Akt handelt, der erst durch seinen objektiven Gegenstand seine Qualifizierung empfängt, sondern weil Glaube für ihn identisch ist mit dem Sichereignen des Geglaubten: das ingredi in spiritum, in veritatem[6]. Für Perez ist der Glaube die dem Menschen überlieferte Wahrheit und das Festhalten daran[7]. Für Luther ist Glaube die Auslieferung des Menschen an die Wahrheit und das Festgehaltensein darin. Perez muß die fides, um sie als iustitia erga deum verständlich zu machen, als fides caritate formata interpretieren[8]. Wenn man Luthers Verständnis der fides überhaupt mit dem

---

[1] Et ideo David primo memorat iustitiam hominis erga deum per id quod ait: Qui ingreditur sine macula et operatur iustitiam. Et qui loquitur veritatem in corde suo nec egit dolum in lingua sua. Sed ex consequenti memorat iustitiam hominis erga proximum per hoc quod subdit: Nec fecit proximo suo malum etc.

[2] ... tripliciter servatur iustitia. Uno modo erga seipsum ambulando sine macula declinando ab omni malo. Secundo erga deum credendo et confitendo ore et lingua et operando per fidem et spem et caritatem. Tertio servater iustitia erga proximum non sibi nocendo sed proficiendo et subveniendo. In quibus tribus sufficienter iustificatur homo erga deum et proximum.

[3] S. o. S. 304 Anm. 2. Vgl. ferner die Formulierungen: ... docet, quis deus colendus, quia unus trinus et unus et aeternus et creator omnium rerum. . . Nam Christus docuit, qualiter deus est trinus in personis et unus in substantia, et sic reseravit mysterium trinitatis, et quomodo deus unus in trinitate personarum est adorandus.

[4] Vgl. S. 317 Anm. 4 den Wechsel von articuli fidei und fides articulorum.

[5] S. o. S. 289 Anm. 2.

[6] S. o. S. 288 f. Anm. 6.

[7] S. o. S. 317 Anm. 4.

[8] S. o. S. 315 Anm. 3.

aristotelischen forma-Begriff in Verbindung setzen wollte, müßte man von der fides als der forma caritatis sprechen. Aber schon das wäre verwirrend, weil in dem Relationsdenken, das Luthers fides-Begriff bestimmt, im Grunde kein Platz ist für die aristotelische Idee der forma. Der hier zutage tretende Unterschied kommt darum exegetisch notwendig darin zum Ausdruck, daß Luther v. 2 a auf die fides deutet und diesen Vers scharf von allem Folgenden abhebt, daß dagegen Perez erst v. 3 a. b von der fides handeln läßt und darin nur eine spezielle Anwendung des in v. 2 grundsätzlich Gesagten sieht.

Die Eigenart von Luthers Verwendung des fides-Begriffs an dieser Stelle wird noch unterstrichen durch folgende Beobachtung: Luther redet mit Emphase gerade dort von der fides, wo, scholastisch korrekt, auf das *Sakrament* verwiesen werden müßte. Nun ist es freilich so, daß auch in der Auslegungstradition zu Ps 14 ganz überwiegend auf die Sakramente nicht Bezug genommen wird[1]. Sieht man von einer mehr beiläufigen Erwähnung der Sakramente ab[2], so findet sich eine solche Bezugnahme nur bei Bruno v. Würzburg, Perez und Faber Stapulensis, hier aber gerade in Verbindung mit der Auslegung von 2 a. Diese Exegeten stehen jedoch, näher betrachtet, deswegen gar nicht so isoliert da, weil überall da, wo sine macula auf die Freiheit von Todsünden bzw. von deren culpa interpretiert wird[3], selbstverständlich implizit der Gedanke an das Tauf- und Bußsakrament mit enthalten ist. Wenn Bruno v. Würzb. und Faber Stapulensis die Realisierung von v. 2 durch die Taufe ermöglicht sehen[4], so bringen sie damit nur zum Ausdruck, was de facto in der ganzen Auslegungstradition gemeint ist. Durch die ausführlichen Reflexionen bei Perez wird das näher illustriert. Wie er schon bei der einleitenden Behandlung der Frage, auf wen sich der Psalm beziehe, eine Anspielung auf das Sakrament nicht entbehren kann[5], so gehört selbstverständlich in die Aufzählung des Besonderen an der lex divina die Erwähnung

---

[1] So Hier., Aug., Cass., Gl. o., Gl. i., Lomb., Bonav., Lyra, Furc., Lud., Turr.

[2] Hugo: Die arma in tabernaculo sind die sacramenta, s. o. S. 283 f. Anm. 2. Bei der Deutung von tabernaculum auf die ecclesia praesens interpretiert er: „Quis habitabit in tabernaculo tuo" numero et merito. Item digne sacramenta tractando et recipiendo.

[3] S. o. S. 296 Anm. 11 und 12.

[4] Bruno: Ingredi tabernaculum sine omni macula solius domini fuit . . . Membrorum vero suorum est sine macula peccati mortalis incedere et per baptismum sine omni macula ingredi, quia sine minimis esse non possumus. Fab.: At quomodo alius a Christo ingreditur sine macula? Per regenerationis lavacrum, divinam legem et divina implendo praecepta.

[5] S. o. S. 287 Anm. 1.

der Sakramente[1]. Und wenn er auch anfänglich das ingredi sine macula als menschliches Verhalten gedeutet hatte[2], so muß doch bei der vollen Einbeziehung der lex evangelica die sakramentale Ermöglichung hinzutreten, so daß v. 2 a. b die beiden effectus der sakramentalen Gnade widerspiegeln, speziell aber v. 2 a in Beziehung steht zum Tauf- und Bußsakrament[3]. Auch in dieser Hinsicht ist also Luthers Abweichen von der Tradition eindeutig erwiesen. Es wird dadurch deutlich, welches theologische Gewicht der Begriff des Glaubens bei ihm im Unterschied zur Tradition erhält.

Von der ausgereiften reformatorischen Position her erscheint es als selbstverständlich, daß neben der Betonung des Glaubens der *Verdienstgedanke* keinen Raum hat. Es bleibt nun aber zu prüfen, welche Bedeutung der Tatsache beizumessen ist, daß Luther in dieser frühen Auslegung von Ps 14 auf den Verdienstgedanken nicht anspielt. Gegenüber der exegetischen Tradition zu diesem Psalm ist dies, allein auf das Vokabular gesehen, nicht sonderlich auffallend. Denn auch dort kommt der Begriff meritum (mereri) weithin nicht vor[4]. Einige Ausleger gebrauchen ihn beiläufig und mit Selbstverständlichkeit[5].

---

[1] S. o. S. 304 Anm. 2.

[2] S. o. S. 296 Anm. 5.

[3] . . . (Christus) patefecit veritatem ecclesiasticorum sacramentorum conferendo eis virtutem ex sua passione ad conferendam gratiam et tollendum et purgandum omne peccatum et per consequens ad iustificandum sufficienter totum hominem. Et sic per suam passionem solvit pretium pro omni peccato et contulit virtutem sacramenti ad purgandum peccata et ad conferendam gratiam gratificantem et iustificantem hominem ad merendum vitam aeternam. Quattuor ergo facit lex evangelica: nam primo purificat et mundat ab omni peccato per baptismum et poenitentiam et extremam unctionem, secundo fortificat et roborat per confirmationem, tertio reficit per eucharistiam, quarto docet omnem veritatem per doctrinam Christi . . . Et ideo quando David dicit in hoc psalmo, quod ille habitabit in tabernaculo dei, qui ingreditur sine macula et operatur iustitiam, tunc per hoc intelligit legem et iustitiam evangelicam, quae sola per sacramenta mundat et purificat hominem a peccato et reddit ipsum purum sine macula. Et facit ipsum operari iustitiam et opera iusta et meritoria per gratiam, quam sola lex evangelica confert per sacramenta. . . . 1. concl.: . . . solus ille habitabit in hoc tabernaculo et ecclesia per gratiam et in superiori per gloriam, qui ingreditur et ambulat in hac via sine macula purificatus per ecclesiastica sacramenta declinando a malo et operatur iustitiam faciendo bonum. . . . 5. concl.: primo . . . ipsa sola (sc. lex evangelica) docet et explicat fidem omnium articulorum. . . secundo confert gratiam per sacramenta, tertio explicat, quid agendum et sperandum per observantiam praeceptorum, et sic iustificat perfecte hominem per fidem apostolorum et gratiam sacramentorum et observantiam praeceptorum.

[4] So bei Aug., Cass., Gl. o., Gl. i., Lomb., Bruno, Lyra, Burg., Lud., Turr., Fab.

[5] Hier.: s. o. S. 283 Anm. 2, ad 2. Bonav.: s. o. S. 314 Anm. 1. Hugo: s. o. S. 283 Anm. 2, ad 2; ferner: . . . illa beatitudo super vitam istam est, sed oportet quod homo mereatur eam in hac vita . . . „Quis habitabit in tabernaculo tuo" numero et merito. Zu v. 3 b: . . . ne videatur esse meritum in negatione, legendum est affirmative. . . .

Es ist nicht verwunderlich, daß er in der systematisch am stärksten durchreflektierten Exegese des Perez massiert auftritt[1]. Bezeichnend ist nur für den Vergleich mit Luther, daß dies gerade bei demjenigen Ausleger der Fall ist, der zugleich den stärksten Gebrauch von dem Begriff fides macht. In sachlicher Hinsicht wird man von vornherein diese Verschiedenheit des Sprachvorkommens innerhalb der Tradition nicht als Symptom abweichender Auffassungen werten dürfen. Denn daß all diese Exegeten den Verdienstgedanken theologisch bejahen und ihn auch bei Auslegung dieses Psalms hätten einführen können, steht außer Zweifel. Anzeichen dafür, daß er auch bei Fehlen des meritum-Begriffs tatsächlich im Hintergrund der Auslegung steht, sind u. a.: die Verwendung des virtus-Begriffs[2], die Heraushebung von v. 2 b (qui operatur iustitiam) als zentraler Aussage des Psalms[3] und die Art, wie im Blick auf die Doppelfrage von v. 1 Gegenwart und Zukunft zueinander in Beziehung gesetzt werden[4]. Gerade diese Anzeichen fehlen nun aber in Luthers Exegese und zwar nicht zufällig. Sie sind durch den Grundtenor seiner Auslegung ausgeschlossen. Damit, daß er den Akzent ganz auf die fides legt, hat der virtus-Begriff die interpretatorische Verwendbarkeit eingebüßt. Damit, daß er v. 2 a, auf die fides gedeutet, die fundamentale Aussage sein läßt, kann daneben nicht das iustitiam operari von v. 2 b als selbständiger Faktor in der Beantwortung der Frage von v. 1 erschei-

[1] Mereri und dessen Derivate kommen bei ihm 23mal vor. Trotz des beträchtlichen Umfangs seiner Auslegung ist das bemerkenswert.

[2] S. o. S. 288 Anm. 2. Zur Verbindung zwischen virtus-Begriff und Verdienstgedanken vgl. z. B. S. 288 Anm. 4.

[3] S. o. S. 291 ff., 297 f. Die Beziehung zum Verdienstgedanken z. B. S. 292 Anm. 2 u. 5.

[4] Vgl. S. 282 Anm. 1, ad 3, S. 283 f. Anm. 2, ad 3. Die gegenwärtige Existenz in der Kirche dient der Erlangung des ewigen Lebens als des Lohnes für die hier erworbenen merita. In dieser Beziehung zwischen Gegenwart und Zukunft hat das iustitiam operari seine Notwendigkeit. Dieses Schema beherrscht, auch ohne meritum-Begriff, die gesamte traditionelle Auslegung von Ps 14. Z. B. Hugo: (virtutes) . . . per quas habitabit homo in ecclesia militante et tandem per easdem requiescet in triumphante. Lyra (lit.): „non movebitur in aeternum" i. e. in vita praesenti, nec etiam a praemio in vita futura. Burg.: quis habitabit seu quis peregrinabitur in tabernaculo tuo, i. e. in praesenti ecclesia sic se habeat, ut (!) in monte sancto tuo sc. in futura beatitudine sit dignus requiescere. Lud.: . . . de virtutum exercitiis introducentibus post militiam ad coelestia. Per.: ecclesia militans est via, in qua peregrinamur ad altitudinem coeli et ad patriam, in qua sumus perpetuo mansuri et debemus quiescere propter merita, quae in hac fuimus adepti. Es braucht nicht besonders betont zu werden, daß dabei der Verdienstgedanke in Harmonie mit der Gnadenlehre steht. So kann Per. häufig zu Ps. 14 den Unterschied zwischen Gegenwart und eschatologischer Zukunft mit der geläufigen Formel per gratiam – per gloriam bezeichnen und dazu als Verb mereri setzen. Z. B.: . . . iustitia hominis, per quam meretur habitare in hoc tabernaculo per gratiam et in monte coelesti per gloriam.

nen. Und damit, daß das Angenehmsein der Person vor Gott ganz auf die fides konzentriert ist, wird die in v. 1 angedeutete Unterscheidung zwischen Gegenwart (ecclesia praesens) und Zukunft (gloria futura), zwischen gratificatio und beatificatio für das Folgende irrelevant, so daß Luther von dieser Unterscheidung keinen weiteren Gebrauch macht, also nicht das iustitiam operari das Bindeglied sein läßt, das zwischen der gratificatio und der beatificatio steht als Folge der ersteren und Mitursache der letzteren. Wenn Luther also in der Auslegung von Ps 14 den meritum-Begriff nicht verwendet[1], so kann dies nicht als einfache Parallele zu dem wortstatistisch gleichen Befund bei vielen Exegeten der Tradition aufgefaßt werden. Vielmehr liegt ein fundamentaler Unterschied in der Gesamtauffassung vor, der in der Stellung, die er der fides und die er v. 2 a zuweist, seinen Grund hat und durch den Vergleich mit der Tradition ausnahmslos bestätigt wird.

VII. Zur Frage der christologischen Auslegung

Im Summarium hatte Luther die christologische Auslegung des Psalms in doppelter Weise zum Ausdruck gebracht: Es sei nach der Zugehörigkeit zur ecclesia Christi gefragt und es rede von v. 2 an Jesus selbst[2]. Beides ist, wie wir sahen, traditionell[3]. In der Auslegung selbst wird zwar in v. 1 die Deutung auf die Kirche festgehalten[4], die Erwähnung Christi als des von v. 2 an Redenden aber nicht ausdrücklich wiederholt, und es findet sich auch sonst kein Anhalt dafür, daß dieser Gesichtspunkt für die Auslegung selbst von Belang wäre. Auf Christus wird weder in den Glossen noch in den Adn. irgend-

---

[1] Man darf solche Beobachtung nicht bagatellisieren durch den Hinweis auf Luthers sonstigen Sprachgebrauch in der 1. Ps. Vorl., in der der Begriff meritum nicht selten und in sehr schwankender Verwendung vorkommt. Denn: 1. steht eine gründliche Untersuchung all dieser Stellen im Vergleich mit der Tradition noch aus; 2. muß zunächst der methodische Grundsatz innegehalten werden, an einzelnen Textzusammenhängen exakte Feststellungen zu treffen; 3. muß man sich dafür offenhalten, daß in bestimmten Zusammenhängen sich Erkenntnisse Luthers anmelden, deren Tragweite er selber noch nicht überschaut, auf deren Herausarbeitung deswegen um so größere Sorgfalt zu verwenden ist; 4. ist selbstverständlich zuzugeben, daß der Gesamtbefund in der 1. Ps. Vorl. noch sehr schillert; 5. steht m. E. schon jetzt außer Zweifel, daß gerade dieser komplizierte Befund erkennen läßt, wie Luther schon damals nicht mehr naiv auf dem Boden der traditionellen meritum-Lehre steht.

[2] 3; 101, 4 f., s. o. S. 281 Anm. 6.

[3] S. o. S. 282 Anm. 1.

[4] 3; 101, 7 f., s. o. S. 282 Anm. 1, ad 3.

wie verwiesen. Daß der Psalm gegen die praesumptio der Synagoge und der Pharisäer gerichtet sein soll[1], daß v. 3 d und 4 a am Verhalten der Juden erläutert wird[2], daß zu v. 3 a Kaiphas als Gegenbeispiel angeführt wird[3] und daß zu v. 2 a ein Jesuswort zitiert wird[4], verrät zwar den christlichen Exegeten, ist aber unabhängig davon, daß Jesus als der in diesem Psalm Redende vorgestellt ist, und entbehrt eines unmittelbaren christologischen Bezugs.

Cassiodor hatte eine streng durchgeführte christologische Auslegung gegeben[5]. Andere sind ihm darin gefolgt[6]. Im Munde Christi habe v. 2–5 den Sinn eines Hinweises auf das Geheimnis der Inkarnation[7]. Die einzelnen Textaussagen sind von ihrer konkreten Erfüllung im Verhalten Christi her zu deuten[8]. Er allein ist ohne Sünde in den Tempel eingegangen (v. 2 a)[9]; er hat Gerechtigkeit gewirkt in der Tempelreinigung (v. 2 b); er hat durch sein Schweigen im Verhör die Wahrheit in seinem Herzen gesprochen (v. 3 a)[10]; er hat unverfälscht verkündigt, was er vom Vater gehört hat (v. 3 b)[11]; er hat nicht nur keinem ein Leid getan, sondern sogar für seinen Nächsten, das jüdische Volk, am Kreuz gebetet (v. 3 c); er hat Judas Ischarioth nicht öffent-

---

[1] 3; 101, 22 f., s. o. S. 284 Anm. 4. 4; 480, 26, s. o. S. 285 Anm. 1.

[2] 3; 101, 17 f. (Int. Gl. zu v. 3 d): sicut Iudei faciunt contra nos. 4; 481, 10 f. (Adn. zu v. 4 a): Sed Iudeis nunc tales maligni non nihil, sed maximum quid sunt. Die häufige polemische Interpretation gegen die Juden in der 1. Ps. Vorl. hängt allerdings an sich mit Luthers literal-christologischer Deutung zusammen. Hier aber ist diese Verbindung höchstens eine indirekte (vgl. das „nos" und „nunc").

[3] 3; 101, 13 f. (Int. Gl. zu v. 3 a) und 4; 481, 2 f. (Adn. zu v. 3 a), s. u. S. 327 Anm. 5.

[4] 4; 480, 34 f., s. o. S. 286 Anm. 5.

[5] Ich gebe im folgenden nur die Richtung an und beschränke mich in den Belegen auf einige besonders charakteristische Formulierungen.

[6] Gl. o., Lomb. (in einem zweiten Auslegungsgang: . . . legitur specialiter de Christo, qui haec omnia plenissime servavit), Bruno (nur z. T.).

[7] . . . ex persona Domini Christi dicitur, quod et desiderio satisfaciat postulantis, et incarnationis eius adorabile revelet arcanum.

[8] Expositis decem virtutibus, quae de Domino Jesu Christo non incongrue sentiuntur. . . .

[9] Prima . . . gloria ipsius fuit „ingredi" tabernaculum „sine macula", quando templum Jerusalem a peccatis liber intrabat. Nam cum alii domum Dei purificationis causa fuerint ingressi, ipse solus taliter introivit, ut „sine macula" ante conspectum Patris assisteret, ut non illi lex aliquid daret, sed ipse potius legem, sicut optimus legislator, impleret. Vgl. auch S. 319 Anm. 4.

[10] Tertia (sc. virtus) est, quam simpliciter Salvator noster implevit. . . . „Loquebatur" enim tacitus „in corde suo veritatem", quando dolose perquirentibus sermonis sui mysteria non prodebat. . . .

[11] . . . Quid enim mundius quidve simplicius, nisi ut veritas illa incommutabilis nulla adiectione vel suppressione violata, ad aures hominum integritate purissima perveniret. Anders Bruno: non egit dolum Christus, quia quae locutus est ore complevit opere.

lich bloßgestellt (v. 3 d)[1]; den Teufel hat er in der Versuchung für nichts geachtet (v. 4 a. b)[2]; er hat nichts verheißen, was er nicht auch erfüllt (v. 4 c); das Geld hat er dem Judas anvertraut zur Verteilung an die Armen (v. 5 a)[3]; er hat zwar durch die Magier Gaben empfangen und angenommen, wie er täglich entgegennimmt, was auf den Altären geopfert wird, jedoch nicht gegen die Unschuldigen, vielmehr hat er sich selbst für alle zum Opfer dargebracht (v. 5 b). Der Tenor dieser christologischen Deutung ist also folgender: Es handelt sich nicht um eine beliebige Exemplifizierung, sondern um den Aufweis der radikalen Erfüllung dieser Forderungen, die allein Christus vollbracht hat, der gerade in dieser Erfüllung sich als der optimus legislator[4] erweist. Es sind die virtutes Christi und seine exemplarische Bedeutung, was durch die christologische Auslegung zum Zuge kommt. So verstanden ist der Psalm der coelestis decalogus[5]. Dazu tritt dann freilich noch eine zweite Linie christologischer Deutung, jedoch nur als abschließende Bemerkung: Was da befohlen ist, können wir nicht von uns aus erfüllen, sondern nur mit seiner Hilfe[6]. Wie diese sakramentale Bedeutung Christi wirksam wird zur Realisierung des Exemplarischen, wird nicht ausgeführt.

Neben diesem von Cassiodor begründeten Auslegungstyp findet sich in der Tradition keine andere in sich geschlossene christologische Interpretation des Psalms. Bei einigen Exegeten ist der Befund ähnlich wie bei Luther: Die exegetische Bezugnahme auf Christus erschöpft sich in den beiden Gesichtspunkten, die Luther ins Summarium aufgenommen hat[7]. Andere Exegeten erwähnen Christus darüber hinaus gelegentlich, ohne daß dadurch die Auslegung als solche wesentlich modifiziert würde[8]. Ein dem Vorgehen Cassiodors vergleichbarer Ansatz ist die Heranziehung von Herrenworten zur Interpretation der einzelnen Textaussagen. Das geschieht jedoch nirgends konsequent[9]. Trotzdem kann auch bei dieser ganzen Gruppe der Ausleger zuweilen

---

[1] . . . Ita factum est, ut nec divinitatis suae virtutem intelligentibus celaret, et proximi famam mordaci laceratione non carperet.

[2] . . . Hoc enim cui potest alteri congruere, nisi quem constat virtute propria cunctis spiritibus imperare?

[3] . . . ad informandos nos . . .

[4] S. o. S. 323 Anm. 9.

[5] S. o. S. 288 Anm. 4.

[6] Sed precemur iugiter omnipotentiam eius, ut qui talia per nosmetipsos implere non possumus quae iussa sunt, eius ditati munere faciamus.

[7] Genau so bei Lud. Nur die ekklesiologische Beziehung bei Gl. i., Burg. und Turr. Zu der rein historischen Deutung Lyras s. o. S. 282 Anm. 2.

[8] Einige Beispiele s. o. S. 283 f. Anm. 2, ad 3.

[9] Hier., Aug., Bonav., Lyra (mor.); am stärksten: Per.

der christologische Bezug grundsätzlich in derselben Weise herausgestellt werden wie bei Cassiodor[1]. Ob man nun den Psalm im einzelnen vom Verhalten oder von den Worten Jesu her deutet oder ob man darauf ganz oder weitgehend verzichtet, – an dem zugrunde liegenden theologischen Schema ändert sich dadurch nichts: Der Psalm hat darin seinen auf den Hörer gerichteten scopus, daß er Gesetzesforderungen vorbringt, die Christus in vollkommener Weise erfüllt hat und die darum in ihrer Schärfe an seinem Vorbild erkennbar werden, die aber die übrigen Menschen von sich aus nur in beschränktem Maß befolgen können, so daß sie auf die Hilfe Christi angewiesen sind, die in der Sakramentsgnade vermittelt wird.

Bei Luthers Einstellung zur christologischen Auslegung in der 1. Ps.-Vorl. mag es überraschen, daß er bei diesem Psalm entgegen der Ankündigung im Summarium keinen Gebrauch davon macht, in dieser Hinsicht vielmehr hinter den meisten Exegeten der Tradition zurückbleibt, und vor allem daß er an dem Auslegungstyp Cassiodors offenbar kein Gefallen hat. Daraus ist zunächst dies zu entnehmen, daß die Intensität, mit der er selbst in der 1. Ps.Vorl. die christologische Auslegung zur Anwendung bringt, ihn doch nicht kritiklos jede Möglichkeit dazu ergreifen läßt. Denn eine Auslegung, in der Christus durch sein Wort oder Vorbild als legislator eingeführt wird, ist für Luther gar nicht christologische Auslegung und sie wird es auch nicht dadurch, daß dann anhangsweise auf seine sakramentale Bedeutung zur Ermöglichung der Gesetzeserfüllung hingewiesen wird. Diese Feststellung – und vor allem deren Ergänzung ins Positive – ließe sich freilich nur aus größeren Textzusammenhängen der 1. Ps.-Vorl. belegen. Trotzdem zeigt der Befund zu Ps 14, daß Luther sich bewußt gegen die Auslegungsweise Cassiodors entschieden hat. Auch der Grund dafür ist erkennbar. Mit der Deutung von v. 2 a auf die fides ist der Angelpunkt gefunden, von dem allein aus sich ein echtes christologisches Verständnis des ganzen Psalms ergibt; denn nun erscheint Christus weder in der Funktion des Gesetzgebers noch als Kraftspender zur Gesetzeserfüllung, sondern als derjenige, dessen Werk der Glaube ist im Sinne des entscheidenden Vorzeichens, ohne welches die nachfolgend geforderten Gehorsamsakte überhaupt gar nicht in sinnvoller Relation ständen zu der Frage von v. 1, gar nicht

[1] Per.: Ex supradictis patet, quod haec omnia supradicta in hoc psalmo prius et per se competunt Christo tanquam capiti et magistro, qui omnia per se implevit, et ex consequenti membris suis, quae per gratiam Christi cooperantem possunt omnia haec adimplere. Fab. (Arg.): Psalmus de conversatione Christi domini, et quis eum imitans ad eundem conscendet in regnum coelorum. Vgl. ferner S. 319 Anm. 4.

in der Lage wären, einen als den hinzustellen, nach dem in v. 1 gefragt ist. Einzig und allein durch den Glauben ist der Grund dafür gegeben, daß und inwiefern die v. 2 b–5 b beschriebenen Werke überhaupt etwas zu tun haben mit dem habitare in tabernaculo und dem requiescere in monte sancto. Allein von diesem Vorzeichen her verstanden, handeln sie überhaupt von dem, worum es in diesem Psalm geht. Was über Luthers selbständiges Vorgehen bei der Zählung der Relativsätze festzustellen war und was die Interpretation seiner Auslegung von v. 2 a im einzelnen erbrachte, tritt uns nun noch einmal in seiner Bedeutung für das Gesamtverständnis des Psalms entgegen: Durch den Verzicht auf eine äußerliche christologische Übermalung des Psalms hat Luther gerade den Weg freigelegt zu der Stelle, wo die Beziehung auf Christus in diesem Psalm ihren Ort hat. Er hat damit überhaupt erst erkannt, wo für christliches Verständnis das Problem der inneren Einheit dieses Textes und worin dessen scopus liegt.

VIII. Die Auslegung von v. 2 b–5

Gegenüber der Auslegung von v. 2 a wirken Luthers exegetische Bemerkungen zu v. 2 b–5 dürftig. Diesen Eindruck erweckt schon das äußere Bild des sehr knappen Glossenbestandes. V. 5 a z. B. bleibt völlig uninterpretiert. Bei anderen Versgliedern beschränkt sich Luther auf ein Minimum an Erläuterung, die z. T. recht zufällig ausgewählt zu sein scheint. Doch auch hier ermöglicht nur der fortlaufende Vergleich mit der Auslegungstradition eine sichere Urteilsbildung.

Zu *v. 2 b* unterstreicht Luther nur das operari, und zwar durch antithetische Interpretation[1]. Es geht nicht darum, daß man über die Gerechtigkeit disputiert und sie im Munde führt, sondern um das Tun der Gerechtigkeit. Was unter Gerechtigkeit zu verstehen ist, bleibt unausgelegt. Die Tradition hatte, wie wir sahen, durchweg v. 2 b in Relation zu v. 2 a als dessen positive Ergänzung verstanden[2], also nicht gegen das bloße Reden von Gerechtigkeit abgehoben, sondern gegen das bloße Sichenthalten vom Bösen. Dementsprechend legte die Tradition den Akzent auf den Begriff iustitia, entweder so, daß man diesen Oberbegriff für alles Folgende bei der

[1] 3; 101, 12 (Int. Gl.): „et operatur iustitiam" non qui disputat aut recitat.
[2] S. o. S. 297 Anm. 1, S. 292 Anm. 5 und S. 293 Anm. 2.

Exegese der weiteren Versglieder seine Erläuterung finden ließ[1], oder so, daß man sofort bei v. 2 b eine Erklärung des Wortes iustitia gab. Das konnte wiederum in verschiedener Weise geschehen: entweder so, daß man darunter allgemein die Erfüllung der göttlichen Gebote, das Vollbringen von guten Werken verstand[2], oder so, daß man an die iustitia abundans von Mt 5, 20 dachte[3], oder so, daß man die iustitia als die höchste Tugend charakterisierte[4]. Gleich bleibt sich in all diesen Möglichkeiten das umfassende Verständnis von iustitia im Sinn einer absoluten Rechtbeschaffenheit des Menschen gegenüber Gott und dem Nächsten. Indem Luther v. 2 b von v. 2 a trennt und ihm damit die grundlegende Stellung im Ganzen nimmt, verliert das Wort iustitia an Gewicht, ist jedenfalls nicht zu verstehen im Sinne jener umfassenden iustitia erga deum, sondern kann ohne nähere Interpretation in der einfachen Bedeutung des gerechten Verhaltens gegenüber den Menschen verstanden werden. Ob damit Luthers Intention richtig erfaßt ist, muß sich im folgenden zeigen.

Auch bei *v. 3 a* hält Luther den Hauptbegriff (veritas) für keiner Interpretation bedürftig. Er begnügt sich wieder mit einer kontrastierenden Verdeutlichung: Der Ton liegt darauf, daß man die Wahrheit *im Herzen* sagt, nicht nur mit dem Munde. Als Gegenbeispiel wird Kaiphas genannt[5]. Diese Auslegungsweise ist traditionell[6], abgesehen von der Anspielung auf Kaiphas, die sich in der Auslegung dieser Stelle nirgends findet. Daneben kennt die Tradition aber eine

---

[1] S. o. S. 291 Anm. 3, S. 292 Anm. 1, S. 293 Anm. 2.

[2] Hier.: „et operatur iustitiam" hoc est custodit mandata. Hugo: i. e. bona opera. Lud.: i. e. bona opera et iusta. Turr.: dei praecepta inviolabiliter observando. Fab.: i. e. complet divinam legem ... qui divina implet mandata.

[3] Lyra (mor.): „iustitiam" sc. abundantem, de qua dicitur Mt. 5. ... Maior enim debet esse iustitia ministrorum ecclesiae quam populi communis.

[4] Hier.: Non dixit: operatur castitatem, operatur sapientiam, operatur fortitudinem. Et hae quidem virtutes optimae sunt. Sapientia nobis prodest, fortitudo nobis prodest, ut persecutionibus resistamus. Deinde temperantia et castitas nobis necessariae sunt, ne perdamus animas nostras. Iustitia sola magna virtus est et mater omnium. Dicat aliquis: Quomodo iustitia maior est ceteris virtutibus? Ceterae virtutes habentem delectant: iustitia non delectat habentem, sed alios. Si sapiens sum, sapientia me delectat; si fortis sum, fortitudo mea me delectat; si fuero castus, castitas mea laetitia est. Ceterum iustitia non prodest habentibus, sed ceteris miseris non habentibus. Lud.: Iustitia magna virtus est, non novit patrem vel matrem, veritatem novit, personam non accipit, deum imitatur.

[5] 3; 101, 13 f. (Int. Gl.): „Qui loquitur veritatem in corde suo" non tantum in ore sicut Caiphas fecit dicens „Expedit vobis etc." (Joh. 11, 50). Nahezu wörtlich ebenso in den Adn. 4; 481, 2 f.: quia et Caiphas loquitur veritatem, sed non in corde suo, sed ore suo.

[6] Hier.: Multi loquuntur veritatem in labiis, sed non in corde, qui videntur vera dicere, sed cor cum labiis non consonat. Ebenso Bruno. Ähnlich Lud.: et

andere Deutungsmöglichkeit, die den Begriff veritas theologisch füllt und dadurch dieses Versglied speziell der iustitia erga deum zuordnet[1]. Luther läßt sich dadurch nicht von der in v. 2 b eingeschlagenen Interpretationsrichtung abbringen. Wenn er später einmal v. 3 a eine tiefere theologische Deutung gibt, so geschieht das in charakteristisch anderer Weise[2].

Zu *v. 3 b* notiert sich Luther am Rand die Textfassung des Ps. hebr.[3] Er mag durch sie bewogen sein, schon hier auf die spezielle Zungensünde der Verleumdung zu deuten[4], die in der Tradition erst zu v. 3 d erwähnt wird[5]. Demgegenüber wird in der Tradition v. 3 b in engem Zusammenhang mit v. 3 a vorwiegend allgemeiner verstanden von der Übereinstimmung zwischen dem, was man sagt, und dem, was man denkt[6], oder auch von der Übereinstimmung zwischen Wort und Tat[7]. Die engere Interpretation als „den Nächsten belügen"[8] kommt derjenigen Luthers zwar näher, hat aber eine andere Nuance.

---

non tantum in labiis, i. e. qui nulli fraudem machinatus est, sed ita habet in corde sicut est in ore, ut cor consonet cum ore. Quandoque enim aliquis verum dicit et putat fallere et habet veritatem in labiis, non in corde. Per.: i. e. qui non aliud tenebat in corde et aliud in lingua, sed conformat linguam cordi. Luthers Formulierung am nächsten Hugo: non solum ore . . . (folgt längere Ausführung, darin die Wendung: veritas cordis sine duplicitate, cf. Jak 1, 8 4, 8!). Aug. erläutert an einem Beispiel: tanquam si aliquis dolose ostendat viam, sciens in ea esse latrones, et dicat: Si hac ieris, a latronibus tutus eris; et contingat, ut vere non ibi latrones inveniantur, verum ille locutus est, sed non in corde; aliud enim putabat, et nesciens verum dixit. . . . Ebenso Lomb. Anders akzentuiert Gl. i., die in corde suo nicht zu loquitur, sondern zu veritatem zieht und damit gerade auf das Aussprechen der Wahrheit den Ton legt: „qui loquitur" qui scit et dicit . . . „veritatem in corde suo" conceptam. So auch Lomb. und Lyra (lit.): (veritas) per quam homo talem in verbis et factis se ostendit exterius, qualis est interius. Fab.: qui toto corde est verax.

[1] Hier.: . . . ut vera de veritate cogitet, qui est Christus, nec se assertionibus haereticis misceat, quae falsae semper inveniuntur ac vacuae. Lyra (mor.): . . . sacram scripturam, quae est verissima, meditando. Per.: s. o. S. 317 Anm. 4.

[2] Loqui in corde = coram deo: 3; 60, 8 ff. (Sch. zu Ps 4, zeitlich nach der 1. Ps. Vorl.).

[3] 3; 101, 29 f. (Marg. Gl.): Hebr. Non est facilis in lingua sua. Übereinstimmend mit Kol. 3 bei Fab. Luther muß es von dort her übernommen haben, da die Kommentare es nicht bieten. – Z. 30 f. ist nach Ausweis der Handschrift eine besondere Marg. Gl , die zu v. 3 d gehört.

[4] 3; 101, 14: „qui non egit dolum" detraxit „in lingua sua". Ebenso 4; 481, 3: qui non detraxit.

[5] S. u. S. 330.

[6] Hier.: Ille dolose agit, qui aliud cogitat et aliud dicit. . . . Dem Sinne nach gleich: Aug., Gl. o., Lomb., Lud., Turr., Per. Fab.: in cuius ore nullus est dolus.

[7] Bruno: quia quae locutus est (sc. Christus) ore, complevit opere. Ille dolose agit, qui aliud agit et aliud dicit. Hugo: Per hoc enim quod primo dicit: „Qui loquitur veritatem etc." notatur consonantia cordis et oris. Per hoc quod dicit secundo „Qui non agit dolum etc." notatur consonantia operis et oris . . .

[8] Lyra (lit.): alium verbis decipiendo. Diese Wendung auch: Lyra (mor.) Hugo, Lud., Turr.

Wichtig ist jedoch wieder nur die Beobachtung, daß Luther – entsprechend dem zu v. 2 b und 3 a Gesagten – die Deutung ins Religiöse, nämlich auf Verfälschung der katholischen Lehre[1], nicht mitmacht[2].

In *v. 3 c* hebt Luther wie in den vorhergehenden Versgliedern wieder nur ein einziges Wort des Textes durch Interpretation hervor: malum bedeute iniustitia, v. 3 c entspreche also v. 2 b[3]. Damit ist erwiesen, daß Luther dort iustitia tatsächlich nur in rein moralischem Sinn verstanden wissen will. Daß er dabei mit Überlegung verfährt, geht daraus hervor, daß in der Tradition nirgends an dieser Stelle malum mit iniustitia erläutert wird und darum auch nirgends v. 3 c als unmittelbares Gegenstück zu v. 2 b aufgefaßt wird[4]. Soweit überhaupt das malum facere erklärt wird, setzt man dafür nocere[5] oder ist bestrebt, die Aussage zu radikalisieren[6]. Diesem Interesse dient auch die in der Tradition im Vordergrund stehende Deutung des proximus auf jeden Menschen[7]. Da dieses Stichwort noch zweimal (v. 3 d, 4 c) vorkommt und die Tradition gerade auf dessen richtiges Verständnis so starken Wert legt, ist es auffällig, daß Luther an keiner dieser Stellen eine entsprechende Glossierung vornimmt. Das liegt selbstverständlich nicht an einer abweichenden Auffassung über den Sinn des Wortes proximus, sondern hängt offenbar damit zusammen, daß Luther nur eine bestimmte Interpretationslinie im Gefolge der Sonderstellung von v. 2 a durchführen will und darum exegetisch sehr sparsam verfahren kann. Die von Luther konsequent ver-

---

[1] Hier.: Non protulit dolose doctrinam catholicam ad decipiendum. . . . Lyra (mor.): falsa docendo . . . Per.: s. o. S. 317 Anm. 4.

[2] Luther kann freilich in anderem Zusammenhang diesen Vers auch in dem Sinne heranziehen, daß der dolus in der Lehre gemeint sei. Man beachte aber die völlig eigene Note in der Formulierung: 4; 138, 36 ff. (Sch. zu Ps 100, 7): „Qui facit dolum". Hic dolus est, qui sepe supra in linguis eorum arguitur, ut ps. 5. 13. 35. et 23. et 14. Est ergo dolus doctrina occidentis litere sub specie vere doctrine. Quia dolose seducit animas credentes verum esse, quod vanum est. Ita et opera eorum secundum illam sunt simul dolus.

[3] 3; 101, 15 f. (Int. Gl.): „Nec fecit proximo suo malum" iniustitiam. Et hoc respondet econtrario illi, qui „operatur iustitiam".

[4] Statt dessen wird durch „opere" oder „in facto" die Steigerung gegenüber v. 3 a. b hervorgehoben: Per. (s. o. S. 301 Anm. 2) und Lyra (lit.).

[5] Hugo, Lud.

[6] Lyra (mor.) durch Deutung der negativen Aussage ins Affirmative: sed magis bonum; Hugo durch Einbeziehung des Willens: i. e. habuit voluntatem non faciendi; Turr. durch Abwehr eines bloß äußerlichen Verständnisses: in facto nec corporaliter nec spiritualiter.

[7] Besonders breit bei Hier. unter Verwendung von Lk 10, 29 ff. Der Sache nach genau so bei Aug.: proximum omnem hominem accipi oportere notum est. Dsgl. Gl. i., Lomb., Bruno, Hugo, Lud., Turr. Nur Fab. vertritt einen engen proximus-Begriff: notus, confrater, vicinus.

miedene Deutung auf den Bereich religiösen Verhaltens findet sich zu v. 3 a übrigens nur bei Hieronymus[1].

Von Luthers Auslegung zu *v. 3 d*[2] ist die Interpretation von opprobrium durch detractio traditionell[3], ebenso daß sich das accipere im audire vollzieht[4]. Die Wiedergabe von accepit durch sustinuit ist dem Ps. hebr. entnommen[5]. Bei einigen Exegeten ist das Hören auf Verleumdung z. T. mit anderen Worten, aber im gleichen Sinn umschrieben[6], z. T. auch ausführlicher formuliert[7]. Aber es finden sich keine darüber hinausgehenden Gedanken. Demgegenüber hat nur Luther das Bernhard-Zitat[8]. Vor allem aber ist die Exemplifizierung

---

[1] Qui facit misericordiam, ipse est proximus. Christus dominus fecit misericordiam, ut nos passione redimeret, cuius doctrinam nullus in malum vertat, sicut haeretici faciunt.

[2] 3; 101, 16 ff. (Int. Gl.): „et obprobrium" detractionem „non accepit" audiendo sustinuit „adversus proximos suos" sicut Iudei faciunt contra nos. 101, 30 f. (Marg. Gl.): Quia secundum Bernardum uterque habet diabolum, detractor et auditor, ille in lingua, iste in aure. 4; 481, 4 ff. (Adn.): qui non audivit detractionem proximi, quia sicut b. Bernardus: „Uterque habet Diabolum, detractor et auditor, ille in lingua, hic in aure". Et proprie quidem, quia detractor est Diabolus, et qui sustinet aure detractorem, sustinet Diabolum.

[3] Bruno: „opprobrium" detractionem. Hier., Lud. und Turr.: „opprobrium" detractionis. Hugo: detrahendo. Detractor auch bei Hugo und Per.

[4] Hugo, Lud., Turr., Per.

[5] Fab., Kol. 3: et opprobrium non sustinuit super vicino suo. Das sustinuit findet sich sonst nicht.

[6] Aug.: non libenter aut temere credidit criminatori. So auch Gl. i., Lomb., Lud., Turr. Lyra (lit.): defectus eorum praeteritos improperando vel ad eorum infamiam aliis propalando. So auch Turr.

[7] Z. B. Hier., Hugo, Per.

[8] Die Herkunft dieses Zitats vermag ich nicht anzugeben. Bernhard äußert sich relativ häufig über die detractio. Am nächsten kommen dem Zitat bei Luther m. W. folgende Stellen: De consid. II, 13 (MSL 182; 756): Porro detrahere aut detrahentem audire, quid horum damnabilius sit, non facile dixerim. Ep. II (MSL 182; 85): calix daemoniorum detractio et invidia est. Vgl. ferner MSL 183; 362. 584 f. 894 ff. 1081. Luther bringt das gleiche Zitat in seinem Sermo contra vitium detractionis (1; 50, 4 f. = 4; 681, 10 f.). Die kurz davor von Luther genannten beiden Sermone Bernhards konnte ich ebenfalls nicht identifizieren. Im übrigen weist der Sermo contra vitium detractionis (herkömmlich datiert auf 1. 5. 1515) beachtliche Beziehungen zur Auslegung von Ps 14, 3 d in der 1. Ps. Vorl. auf: 1. ausführliche Zitierung von Ps 14 als Beleg dafür, quod audire detractionem sit peccatum mortale: 1; 44, 16 ff. = 4; 675, 16 ff.; 2. das Bernhard-Zitat; 3. die Beziehung zwischen diabolus und detractio sowie die Übersetzung von „diabolus" mit detractor (sonst: calumniator oder criminator, cf. Altenstaig, s. v. diabolus): 1; 45, 18 = 4; 676, 18 cf. 4; 481, 6; 4. die Exemplifizierung an den Juden: 1; 44, 20 46, 25 = 4; 675, 20 677, 24. E. Vogelsang (ZKG 50, 1931, 117 f.) hat unter Hinweis auf 4; 221, 27 (Sch. zu Ps 108) Gleichzeitigkeit des Sermons mit diesem Scholion als sicher angenommen und darin den Beweis dafür gesehen, daß Luther im Frühjahr 1515 bei Ps 108 stand, mit der Rm Vorl. also erst im Herbst 1515 begonnen habe. Diese Argumentation ist nicht stichhaltig. Denn 1. folgt aus Luthers Bemerkung im Scholion zu Ps 108 (wer contra detractionem predigen wolle, müsse sich diesen Ps vornehmen) noch

an den Juden ohne Parallele[1]. Das steht in Übereinstimmung mit der selbständigen Wendung, die Luther dem traditionellen Gesichtspunkt gegeben hatte, daß der Psalm contra praesumptionem gerichtet sei[2].

V. 4 a. b müssen zusammen besprochen werden. Obwohl Luther sie in seiner Zählung trennt[3], gehören sie doch durch ihre antithetische Formulierung sachlich eng zueinander. Dementsprechend beziehen sich auch die beiden längeren Glossen zu v. 4 a. b auf beide Versteile zugleich[4]. Ferner sind v. 4 a. b gemeinsam dadurch hervorgehoben, daß im Zusammenhang von v. 2 b–5 Luther nur sie mit einer ausführlichen Interpretation versieht[5]. Es kündigt sich hier also ein neuer Schwerpunkt seiner Auslegung an. Luther hat wiederum das Ps. hebr.

---

lange nicht die Gleichzeitigkeit von Scholion und Sermon; 2. spricht die Wahl von Ps 111, 5 als Text des Sermons gerade gegen die Gleichzeitigkeit, woran auch der ganz flüchtige Hinweis auf Ps 108 (1; 46, 33 = 4; 677, 32) nichts ändert; 3. sind die Beziehungen sachlicher Art zwischen dem Sermon und der Auslegung von Ps 14 in der 1. Ps. Vorl. jedenfalls viel enger. Man kann darum aus dem Vergleich mit dem Sermon keine Schlüsse ziehen für die Chronologie der 1. Ps. Vorl. Man muß ferner bedenken, daß die detractio ein beliebter moraltheologischer locus war. Luther selbst beruft sich in dem Sermo auf Biel, lib. IV, dist. XV (1; 44, 15 = 4; 675. 15), und zwar auf q. 16 (nicht, wie Kawerau angibt: q. 15): de restitutione famae. Vgl. auch Thomas, S. th. 2, 2 q. 73: de detractione. Dort wird in a. 4 Bernhard, De consid. II, 13 zitiert. Ferner die Hinweise bei Altenstaig, s. v. detractio.

[1] S. o. S. 323 Anm. 2.

[2] S. o. S. 284 Anm. 4 und S. 285 Anm. 1.

[3] S. o. S. 288 und 291 f.

[4] Nämlich 1. 3; 101, 31–34 und 35–39, in WA fälschlich in zwei Marg.-Glossen getrennt, 2. 3; 101, 21 f., interlinear beginnend, hauptsächlich aber auf den Rand hinübergeschrieben, daher eher als Marg. Gl. zu rechnen.

[5] 3; 101, 18–21 (Int. Gl.): Sextum „ad nihilum deductus est" ita quod nec propter divitias aut quecunque bona eum curet aut aduletur „conspectu eius" in oculis eius „malignus" quicunque; septimum „timentes autem dominum" bonos etiam si sint abiecti et pauperes „glorificat" magnificat. 3; 101, 35 (Marg Gl.): Hebr. Despicitur oculis eius impius: i. e. iniquos odio habet. 3; 101, 31–34 u. 35–39 (Marg. Gl.): „Ad nihilum deductus est etc." Hic semper distinguendum est inter { naturam / vitium / potestatem } secundum { quam est amandus ut proximus. / quod odiendus et ad nihilum deducendus. „Et carnem / quam odiendus ut loco Dei. tuam ne despexeris" etc. (Jes. 58, 7). Loquitur enim hic contra eos, qui impios glorificant et magnificant consentiendo eorum perversitati, palpando, fovendo. Iustos autem quia pauperes et abiecti sunt, contemnunt, ideo carnales tantum et iniqui. Multos hodie tangit iste versus, quia nil nisi divitias mundus amat. „Laudatur peccator in desyderiis anime sue" (Ps. H 10, 3). 3; 101, 21 f. (Marg. Gl. ?): q. d. Non iudicat secundum faciem vel purpuram nec diligit vel odit secundum carnem, sed omnino secundum spiritum. 4; 481, 8–11 (Adn.): Ad nihilum itaque malignus deducitur coram eo, quando non proficit nec persuadet ei detractor aut malus doctrine perversor: quia non auditur ab eo, sed contemnitur et nullius auctoritatis habetur. Sed Iudeis nunc tales maligni non nihil, sed maximum quid sunt.

benutzt[1] und danach auch „in conspectu eius" durch „in oculis eius" interpretiert[2]. Zu glorificat setzt er die Lesart des Ps. Rom.: magnificat[3]. Sieht man darüber hinaus auf das Vokabular, mit dem die Verben der beiden Versteile paraphrasiert werden, so ergibt sich in der Tradition ein wesentlich reicherer Befund[4] als bei Luther, jedoch auch bei ihm einiges Sondergut[5]. Doch deutet das zunächst nur auf eine gewisse formale Selbständigkeit hin. Umschreiben doch alle Wendungen, die in der Tradition oder bei Luther begegnen, welche Bedeutung es für das Wesen eines Menschen hat, wie dieser sein eigenes Gegenüber einschätzt. Von sachlicher Bedeutung sind dagegen die Verschiedenheiten in der Auslegung von malignus und timentes dominum. Unter „malignus" wird überwiegend der diabolus verstanden[6], daneben aber auch in verschiedener Begrifflichkeit der böse Mensch[7], gelegentlich auch der mundus als verführerische Macht[8].

[1] 3; 101, 35 (Marg. Gl.). Fab. Kol. 3 hat aber improbus statt impius. Hat sich Luther beim Abschreiben geirrt? In den Kommentaren kommt weder der Wortlaut des Ps. hebr. noch auch das Wort impius z. St. vor. Durch die Lesart „despicitur" des Ps. hebr. wird Luther auch zur Zitierung von Jes 58, 7 veranlaßt worden sein: 3; 101, 34 (Marg. Gl.).

[2] 3; 101, 19 (Int. Gl.).

[3] 3; 101, 21 (Int. Gl.) 101, 36 (Marg. Gl.). Die Lesart „magnificat" außer im Ps. Rom. (Fab.) auch bei Hier., Cass. und Bruno.

[4] Die chiastische Struktur von v. 4 a. b erlaubt den Austausch der Prädikate, um die jeweilige Gegenposition zu charakterisieren. Als Wechselbegriff für *ad nihilum deduci* (bzw. dessen aktivische Form) kommt vor: pro nihilo computare (Hier.), pro nihilo habere (Hier., Lud., Bruno), ad nihilum redigere (Hier.), ad nihilum reputare (Turr.), nihil valere (Aug., Gl. o., Lomb., Lud.), nihiliducere (Fab.), annihilare (Per.), repudiare (Lyra), confundere (Hugo), reprehendere, vituperare, vilipendere, deprimere (Per.), conterere (Fab.), non aliquo honore dignus (Lyra, Lud.), non posse cogi, nämlich zum Bösen (Gl. i., Lomb., Lud.), deiectio (Hugo). Als Gegenbegriff: adulari (Per.). Als Wechselbegriff für *glorificare* außer magnificare (s. vorige Anm.): honorare (Lyra, Lud.), honorificare (Fab.), honorandos demonstrare (Turr.), dignos gloria et honore iudicare (Turr.), promovere (Lyra), laudare (Per., Fab.), commendare (Per., Fab.), caripendere, exaltare, defendere (Per.), preconiis efferre (Fab.). Als Gegenbegriff: detrahere, mordere (Per.). Als neutrale Interpretation für beide Prädikate: nosse (Aug.), certe scire (Gl. o., Lomb.), considerare (Hugo), reputare (Lud.), se habere circa . . . (Per.).

[5] Von den bei Luther vorkommenden Verben begegnen auch in der Tradition z. St.: adulari, iudicare, laudare. Nur bei Luther: curare, consentire, palpare, fovere, colere, amare, diligere, contemnere, odisse, nullius auctoritatis habere, (alicui) non nihil, sed maximum quid esse.

[6] Nicht nur in dem von Cass. stammenden christologischen Auslegungstyp, der bei der jetzigen Analyse von v. 2 b–5 ausgeklammert bleibt, sondern auch sonst: Hier., Gl. i., Lomb., Bruno, Hugo, Lud., Turr. Hugo auch: inimicus. Fab.: sathanas.

[7] quicunque malus (Hier.), malus (Hugo, Per.), vitiosus (Per.), improbus (Fab.), maliloquus (Per.), detractor (Hugo, Per.), adulator (Per.), homo male suggerens (Gl. i., Lomb., Turr.), homo sc. iniuriae illator vel proximi criminator (Lud.).

[8] Hugo.

Obwohl Luther zu v. 3 d in den Adn. im Anschluß an das Bernhard-Zitat den Teufel eingeführt hatte, wertet er dies doch für die Deutung von malignus nicht unmittelbar aus. Die Erläuterung zu v. 4 a in den Adn. legt zwar den Gedanken an den Teufel durch die unmittelbare Nachbarschaft zu der Bemerkung zu v. 3 d nahe[1]. Daß Luther dann aber auch den Plural (tales maligni) bilden kann, zeigt, daß er in erster Linie an den Menschen als malignus denkt. Und so interpretiert er in der Glosse ausschließlich[2], und zwar mit Synonyma, die in der Tradition zu dieser Stelle nicht vorkommen[3]. Die Nuancen scheinen unwesentlich zu sein. Aber hinter dem Verzicht auf die geläufige Deutung malignus = diabolus steht doch wohl die Absicht, in Entsprechung zu v. 4 b die Ambivalenz des Urteils gegenüber dem konkret begegnenden Menschen herauszuarbeiten. Und die von Luther gebrauchten Wechselbegriffe impius, iniquus, carnalis haben im Unterschied zu den moralisch orientierten Begriffen der Tradition[4] die Tendenz, den malignus nicht von seinem Tun, sondern von seinem zugrunde liegenden Selbstverständnis her zu charakterisieren, so daß der malignus eben der ist, der nicht so urteilt, wie es in v. 4 a. b ausgesagt ist. Gerade indem Luther den malignus nicht auf den Teufel deutet, aber auch nicht auf den um bestimmter Taten willen Bösen, bringt er im Unterschied zur Tradition den theologischen Aspekt zur Geltung, nämlich den Schnittpunkt zwischen dem, worum es in den Prädikaten von v. 4 a. b geht, und den Subjekt- (bzw. Objekt-) Bestimmungen in beiden Versteilen. Was den malignus zum malignus macht, ist seine perversitas[5], die eben eine Verkehrung seines Existenzverständnisses ist und die ihn darum zum impius, iniquus und carnalis macht, ihn also als den charakterisiert, der er vor Gott ist. Den Gegenbegriff timentes dominum gibt Luther mit boni oder iusti wieder[6]. So oder ähnlich kann die Tradition ebenfalls sagen[7], wenn sich auch in ihr daneben Deutungsmöglichkeiten finden, auf die Lu-

[1] Vgl. S. 331 Anm. 5 und S. 330 Anm. 2. In 4; 481, 9 möchte man unter detractor aut malus doctrine perversor nach Z. 6: detractor est Diabolus tatsächlich den Teufel verstehen. Vgl. aber Z. 11.

[2] 3; 101, 19 f.: „malignus" quicunque, wie Hier., s. S. 332 Anm. 7.

[3] 3; 101, 35: iniqui, 36: impii, 38: carnales et iniqui.

[4] Vgl. S. 332 Anm. 7.

[5] 3; 101, 36 (Marg. Gl.): cui impios glorificant et magnificant consentiendo eorum perversitati. 4; 481, 9: malus doctrine perversor.

[6] 3; 101, 20 (Int. Gl.). 37 (Marg. Gl.).

[7] Poni (Per.), iusti (Per.), bonus vir (Hugo), sanctus (Hier., Bruno), qui timent dominum timore sancto (Hier., Bruno), sancto timore deum reverentes (Fab.), qui dominum timent puro corde (Cass.), in his habitare Deum (Hier., Lud.).

ther sich gewiß mit Grund nicht eingelassen hat[1]. Wie es Luther verstanden wissen will, wird deutlicher durch einen in beiden Fällen beigefügten Zusatz[2], zu dem ihn wahrscheinlich Ludolf v. Sachsen angeregt hat[3]. Wie man über die boni und iusti urteilt, entscheidet sich gerade dann, wenn sie einem als abiecti und pauperes begegnen, wenn sich also das glorificare und magnificare gerade auf diejenigen richtet, die dazu keinen Anlaß zu geben scheinen. Ebenso hatte Luther schon v. 4 a als ein Urteilen gegen den Augenschein interpretiert[4], oder noch schärfer: als ein Urteilen und Sichverstehen, das im Gegensatz steht zu dem, was die Welt liebt und für wert hält[5]. Es tut sich also dahinter der Gegensatz zweier Weisen des Selbstverständnisses auf: secundum carnem oder secundum spiritum, und dementsprechend des Urteilens entweder nach dem, was in die Augen springt und als liebens- oder hassenswert erscheint, oder nach dem, was hinter dem Augenschein verborgen ist[6]. Mit dieser Stoßrichtung der Interpretation steht Luther der Auslegungstradition gegenüber selbständig da. Die Beziehungen zu den früheren Schwerpunkten seiner Auslegung sind deutlich. V. 4 a. b zeigt, was es für das konkrete Verhalten im Miteinander bedeutet, ob das ingredi sine macula, der Glaube, dahinter steht, d. h. das ingredi de foris, de sensu, de vanitate in interioria, in spiritum, in veritatem[7]. Dieses ingredi wird als eine Umkehrung des Urteilens akut und eben von daher auch in ganz konkreten Verhaltungsweisen. Denn der, von dem in v. 2 a die Rede war, ist eben der, von dem Luther nun, konform mit seiner dortigen Auslegung, sagt: non iudicat secundum faciem vel purpuram nec diligit vel odit secundum carnem, sed omnino secundum spiritum[8]. Der malignus ist darum der carnalis und d. h. der incredulus[9], der timens

---

[1] Verwendung des Tugendbegriffs: virtuosi (Lyra, Lud., Turr., Per.), vgl. o. S. 288 Anm. 2. Einschränkung auf die imperfecti: incipientes (Aug., Lomb.), initialiter (Hugo), initium sapientiae (Gl. i.); das hängt mit der abweichenden Interpretation zusammen, wonach Gott Subjekt des v. 4 b ist, s. o. S. 291 Anm. 1.

[2] 3; 101, 20 (Int. Gl.): bonos etiam si sint abiecti et pauperes. 101, 37: iustos . . . quia pauperes et abiecti sunt.

[3] Virtuosos licet pauperes. So nur Lud.

[4] 3; 101, 18 f. (Int. Gl.), s. o. S. 331 Anm. 5. Auch dazu vgl. Lud.: homo sc. iniuriae illator vel proximi criminator, quem pro nihilo ducit et habet, quantumcunque sit magnus.

[5] 3; 101, 38 f. (Marg. Gl.), s. o. S. 331 Anm. 5.

[6] 3; 101, 21 f. (Marg. Gl.?) s. o. S. 331 Anm. 5. Ähnlich, aber nicht identisch Aug.: . . . malignum non esse, nisi cum animus a specie sui creatoris aeterna et incommutabili ad creaturae speciem avertitur, quae de nihilo facta est. Dieser Gedanke auch bei Gl. o. und Lomb.

[7] 3; 101, 28 f. (Marg. Gl.), s. o. S. 288 f. Anm. 6.

[8] 3; 101, 21 f. (Marg. Gl.).

[9] 3; 101, 38 (Marg. Gl.) 101, 11 (Int. Gl.).

dominum dagegen der, dessen cor fide purificatum[1] ist. Desgleichen ergibt sich die Verbindungslinie zur Interpretation von praesumptio[2]. Denn an der praesumptio der Synagoge wird ja gerade diese Verkehrung des Urteilens in ein solches secundum faciem, secundum carnem in radikaler (weil nicht einfach moralischer!) Weise akut[3]. Luther verweist darum in der Adn. zu v. 4 a noch einmal ausdrücklich auf die Juden[4] und läßt damit den christologischen Hintergrund seiner Auslegung erkennen, dessen exegetische Rechtfertigung eine ganz andere ist als bei Cassiodor[5]. Nicht der Christus legislator wird in Luthers Auslegung wirksam, sondern der Christus crucifixus. Daß Luther den Hinweis auf die Juden in einem grundsätzlichen Sinne gemeint hat und nicht so, daß nur sie von diesem Psalm betroffen wären, sagt er deutlich genug: Dieser Vers geht heute viele an[6]! Zu den Besonderheiten, die Luthers Auslegung von v. 4 a. b gegenüber der gesamten exegetischen Tradition auszeichnen, gehört schließlich noch die Unterscheidung, inwiefern der malignus für nichts zu achten ist: um des vitium willen, d. h. um seiner Verkehrung willen, ist er allerdings zu hassen; aber derselbe malignus ist als Mensch (secundum naturam) der proximus und darum zu lieben und seinem Amte nach (secundum potestatem) als der zu ehren, der an der Stelle Gottes steht[7]. Das ad nihilum deducere ist also in bezug auf dieselbe Person nicht zu trennen von dem amare und colere ut loco Dei. Die Tradition hat mancherlei Sondergedanken zu v. 4 a. b entfaltet[8], aber in die Richtung, in die Luther hier die Reflexion vorangetrieben hat, weisen so gut wie keine Ansätze[9].

---

[1] 3; 101, 10 f. (Int. Gl.).

[2] S. o. S. 284 Anm. 4, S 285 Anm. 1. Die Beziehung ist formal zu erkennen. 3; 101, 22 f. (Marg. Gl.): Psalmus iste ... loquitur precipue contra presumptionem synagoge ... 4; 480, 26: Contra pharisaeorum presumptionem iste psalmus loquitur ... 3; 101, 35 f.: Loquitur enim hic contra eos, qui impios glorificant. ...

[3] 4; 480, 27: qui in iustitia carnis se iustos arbitrabantur.

[4] 4; 481, 10 f.: Sed Iudeis nunc tales maligni non nihil, sed maximum quid sunt.

[5] S. o. S. 322 ff.

[6] 3; 101, 38 (Marg. Gl.), s. o. S. 331 Anm. 5.

[7] 3; 101, 31–34, s. o. S. 331 Anm. 5.

[8] Zur Satanologie: Hier., Hugo. v. 4 a als Beschreibung der Tugend der fortitudo: Hier., Gl. i., Lomb., Hugo, Turr. Veranschaulichung an Mt 11, 7 ff. und anderen Stellen aus den Evangelien: Per. Unterscheidung von honor und gloria: Lyra (lit.). v. 4 b als Übergang von den perfecti zu den imperfecti: Aug., Gl. o., Gl. i., Lomb., Hugo, s. o. S. 287 Anm. 2. Anwendung auf das Verhalten des bonus praelatus: Lyra (mor.).

[9] Es bleibt bei einer bloßen Konfrontation von boni und mali. Z. B. Per.: Ex quo patet, quod iustus aliter se habet, circa bonos et aliter circa malos. Nam bonos glorificat et commendat ... malos autem non laudat, immo vituperat et

Nach einem Teil der Tradition betreffen die drei letzten Forderungen in v. 4 c, 5 a. b nur die imperfecti[1]. Wenn Luther den Versteilen wenig Interpretation beifügt, so leitet ihn dabei jedenfalls nicht diese abwertende Auffassung. Deren Auswirkung auf die Exegese von *v. 4 c* ist die, daß die Spannung zu Jesu Verbot des Schwörens anklingt[2], freilich so, daß der Schwur als Dienst am Nächsten gerechtfertigt wird[3]. Daneben greift man zu allegorischer Interpretation, um dem Text einen tieferen Aussagegehalt zu entlocken[4]. Überwiegend hält man sich jedoch an das schlichte Verständnis: man müsse Versprechen auch einhalten[5]. Nur Lyra und Faber erörtern die abweichende Textgestalt des Ps. hebr., wobei der erstere auf die Mönchsgelübde anspielt, der andere christologisch interpretiert[6]. Gegenüber all diesen Möglichkeiten beschränkt sich Luther darauf, v. 4 c als Verbot des Meineids zu verstehen[7]. Er mag darin von Bonaventura und Hugo Card. abhängig sein[8].

Bei dem in Luthers Auslegung übergangenen *v. 5 a* gibt sich die Tradition nur z. T. mit wörtlicher Auslegung zufrieden[9]. Beliebt ist die Sublimierung ins Geistliche. Dabei gibt es zwei Auslegungsstränge: auch mit der pecunia Domini, d. h. der praedicatio, dürfe man nicht auf Gewinn aus sein[10]; oder: im Unterschied zur pecunia terrena sei nach Mt 25, 27 das Wuchern mit der pecunia spiritualis gerade geboten[11]. Es liegt auf der Linie von Luthers Auslegung zu v. 2 b–5, daß er solche Deutung nicht aufnimmt.

---

reprehendit et deprimit et annihilat, i. e. in eis vitium reprehendit[ur] et annihilatur. Das Letzte ist ein beachtlicher Anklang an Luther Gedanken, wird aber nicht weiter ausgeführt.

[1] S. o. S. 287 Anm. 2.

[2] Hier.

[3] Lomb.: ille qui iurat non nocet proximo, sed subvenit. So auch Gl. i. Lyra (mor.), der den ganzen Psalm ausschließlich auf die perfecti deutet: pro veritate observanda iurandum est etiam viris perfectis, ne veritas pereat. . . .

[4] Hier. und Bruno: non decipit anima proximum, i. e. corpus, si praecepto dei observat, quae observare promittit. Vgl. dazu Luthers spätere Bezugnahme auf v. 4 c: 4; 389, 22 (Sch. zu Ps 118).

[5] Lomb.: Promittit, et non decipit, quia promissum reddit. Ebenso Gl. i., Lud. Ähnlich Lyra (lit.), Turr., Per., Fab.

[6] Lyra (lit.): Iurat, ut se affligat per ieiunias et vigilias carnem castigando, et non mutat iuramentum servando. Fab.: Christum quadam immutabili sententia ac proposito voluisse se affligere pro proximo, hoc est genere humano. . . .

[7] 3; 102, 2: qui non periurat.

[8] Hugo: cavere a periurio. Bonav. bringt eine längere Ausführung über das periurium.

[9] Nur so: Gl. i., Lyra (mor.), Per., Fab. Zur historischen Auslegung auf die at. Verhältnisse bei Lyra (lit.) s. o. S. 282 f. Anm. 4. In breiter Ausführung zählt Hugo 12 Gründe für die Verurteilung der usura auf.

[10] Hier., Bruno.

[11] Cass., Gl. o., Lomb. Lud. kombiniert beides.

Das Verständnis von *v. 5 b* divergiert je nach der Interpretation von super innocentes. Lyra denkt an den Fall, daß der Unschuldige genötigt ist, zur Beschleunigung seiner Sache dem Richter Geschenke zu machen[1]. Von Perez wird dies übertragen auf das Verhältnis des Schuldners zum Gläubiger[2]. Die Mehrzahl der Exegeten versteht jedoch super innocentes im Sinne von contra innocentes[3], denkt also an den bestechlichen Richter, der die Sache des Unschuldigen unterdrückt. So legt auch Luther aus, wobei er freilich über die Tradition hinaus auch den bestechlichen Zeugen mit im Blick hat[4].

Von dem zusammenfassenden Schlußsatz *v. 5 c* akzentuiert Luther nur das facere im Gegensatz zum bloßen Denken oder Reden[5], – ein in der Tradition allgemein verbreitetes Interpretament[6]. Sie bietet aber darüber hinaus noch mancherlei anderes exegetisches Material. Bei der Interpretation von haec wirkt sich noch einmal die einschränkende Deutung von v. 4 c–5 b auf die imperfecti aus. Denn während die einen das haec auf alle Versglieder von v. 2 an bezogen sein lassen[7], ist für die andern v. 5 c nur eine abschließende Bemerkung zu den drei letzten Versgliedern[8]. Diese Verschiedenheit beeinflußt auch das Verständnis von non movebitur in aeternum. Die erste Gruppe nimmt direkt Bezug auf v. 1, dessen endgültige Erfüllung hier gemeint sei[9]. Die andere Gruppe dagegen spricht von der Zwischenstufe, die die imperfecti mit der Erfüllung von v. 4 c–5 b erreicht

---

[1] Lyra (lit.): ad accelerandum ei iustitiae iudicium. . . . Lyra (mor.): i. e. ab innocente pro iustitiae suae defensione.

[2] . . . sicut accidit, quia pauperes dant munera creditoribus, ne vexentur, quod est quasi usura. . . .

[3] So ausdrücklich Bruno und Per. Dem Sinne nach: Hier., Gl. i., Lomb., Hugo, Lud., Turr., Fab.

[4] 3; 102, 4 (Int. Gl.): ad corrumpendum iudicium vel falsum testimonium. Zum ersten Glied vgl. Hier.: Ut non conturbent iudicium. . . . Hugo: comprimere. Gl. i., Lomb., Lud., Turr.: deprimere. Dazu allerdings als Objekt: causa innocentis.

[5] 3; 102, 5 (Int. Gl.): „Qui facit haec" non qui cogitat aut dicit „non movebitur in aeternum".

[6] Hugo: non dicit: qui dicit, sed qui facit. Lud.: non solum ad dicendum et cantandum. Cass.: considera, quia „facit" dixit, non „cantat", ut nos ad actualem virtutem interposita lege constringeret. . . . Ähnlich: Gl. o., Lomb., Bruno.

[7] Z. B. Lyra (lit.): „Qui facit haec" quae dicta sunt in hoc psalmo. Hugo: „Haec" i. e. omnia praedicta, quia dicitur Jac 2, 10 „Qui offendit in uno, factus est omnium reus".

[8] Z. B. Lomb.: Haec tamen parva ita concludit. . . . Hugo: Vel sic „Qui facit haec" tria, sc. praecedentia ultima, licet non faciat illa septem maiora praecedentia. Lud. kombiniert: haec" praedicta tam priora quam posteriora.

[9] In mannigfacher Formulierung. Z. B. Hier.: non solum a commotione aeterni iudicii securus erit, verum etiam ipsum montem tabernaculumque coeleste possidere merebitur in Christo Jesu domino nostro. . . . Lyra (mor.): quia non movebitur a statu gratiae et sic perveniet ad statum gloriae, quae est aeterna.

haben und die ihnen nun auch den Zugang ermöglicht zu den Tugenden der perfecti und damit zur Erreichung des in v. 1 anvisierten Ziels[1]. Es ist kein Zufall, daß Luther die Rückbeziehung auf v. 1, die in der Auslegungstradition zu v. 5 c nirgends fehlt, unterläßt. Denn nach der theologischen Konzeption, die seiner Gliederung des Psalms zugrunde liegt, kann sich das haec in v. 5 c nur auf v. 2 b–5 b beziehen, nicht aber auch auf v. 2 a, da dieser gar nicht unter den Begriff des facere fällt. Dann kann aber v. 5 c nicht direkt an v. 1 wieder anknüpfen. Während in der Tradition v. 5 c als conclusio[2] die Zusammenfassung des Ganzen ist, bleibt es bei Luther dabei, daß das Entscheidende in v. 2 a als dem praeambulum gesagt ist. Eben darum konnte er in dem, was zu v. 2 b–5 b zu sagen war, exegetisch so nüchtern und sparsam verfahren, ja er mußte es, nicht nur um den Grundgedanken, auf den alles ankam, nicht zu verwischen, sondern vor allem auch darum, weil die Auslegung von v. 2 a die Freiheit gab, die in v. 2 b–5 b aufgezählten opera in ihrer einfachen Alltäglichkeit und Beschränkung aufs Moralische stehen zu lassen. Dabei macht nur v. 4 a. b eine Ausnahme, weil nur an diesem Punkt der Text dazu Anlaß gab, die innere Verbindung zwischen dem zu v. 2 a Gesagten und den Aussagen in v. 2 b–5 b erkennbar werden zu lassen.

Durch die Analyse von Luthers Auslegung des 14. Psalms hoffe ich zweierlei erwiesen zu haben: Einmal in methodischer Hinsicht die Unumgänglichkeit, aber auch Fruchtbarkeit eines solchen minuziösen Vergleichs mit der Tradition. Nur so wird der Text des 1. Ps.Vorl. plastisch, nur so ist er überhaupt zu verstehen und nur so läßt sich eine begründete Anschauung von den Anfängen von Luthers Theologie erarbeiten. Ferner in sachlicher Hinsicht: daß bereits in einer sehr frühen Phase der 1. Ps.Vorl.[3] theologisch erstaunliche Dinge zu bemerken sind. Gewiß bleiben infolge der Beschränkung auf einen winzigen Textausschnitt viele Fragen in der Schwebe. Ich möchte nicht

---

[1] Aug.: i. e. perveniet ad illa maiora, in quibus est magna et inconcussa stabilitas. Nam et ipsa tempora non sine causa fortasse sic variata sunt, ut in superiore conclusione (v. 4 a) praeteritum ponatur, in hac autem futurum. Ähnlich auch Gl. o., Lomb., Hugo.

[2] Dieser Begriff ist z. St. häufig verwendet.

[3] In bezug auf den Handschriftbefund zu Ps 14 im Wolfenbüttler Psalter bin ich der Frage genau nachgegangen, ob sich die Eintragungen zur Zählung von 2 b–5 b als späterer Zusatz erweisen lassen. Das Ergebnis, dessen Begründung durch die Handschriftbeschreibung hier im einzelnen vorzutragen zu weit führen würde, war dies, daß möglicherweise ein frühster Glossenbestand bereits vor jenen Eintragungen vorhanden war. Aber sachlich wie auch rein paläographisch hängen so viele Glossen mit diesem entscheidenden Stück in Luthers Auslegung

dahin mißverstanden werden, als sei in der Auslegung zu Ps. 14 bereits der reformatorische Ansatz in voller Klarheit da. Es ist eine Aufgabe für sich, das hier Erarbeitete in die Entwicklung von Luthers Theologie einzuordnen. Die vorliegende Untersuchung konnte dafür nur erst ganz wenig Material bereitstellen, immerhin jedoch mehr, als ich selbst von dem unscheinbaren Text der Glossen und Adnotationes zu einem ebenfalls unscheinbaren Psalm meinte erwarten zu dürfen.

Theologie und Geschichte

Von Friedrich Gogarten

Es ist für die Theologie ein bedeutsames Ereignis gewesen, daß sie in der tiefen Erschütterung, die der erste Weltkrieg mit seinen Folgen für das gesamte geistige Leben bedeutete, in eine Begegnung mit den Reformatoren geführt wurde. Dadurch ist ihr Fragen und Denken von Grund auf verändert worden. Es war vor allem die Frage nach der Offenbarung und da wieder die nach dem Worte Gottes, die ihr für ihre Arbeit ganz neue Wege wies. Man empfand das als eine Befreiung vom Psychologismus und vor allem vom sogenannten Historismus. Dieser hatte der Theologie zwar eine ungeheure Erweiterung des Blickfeldes in bezug auf die Religionsgeschichte und damit auf ein sehr differenziertes, aus den zeitgeschichtlichen Entstehungsverhältnissen gewonnenes Verständnis des biblischen Glaubens gebracht, jedoch den Blick für die eigentlich theologischen Fragen merkwürdig verstellt. Eben diese Fragen nun wurden durch jene Erschütterung geweckt und ließen sich um so weniger wieder zum Schweigen bringen, als sie durch die Begegnung mit der Theologie der Reformatoren eine überraschende Bestätigung erhielten. Denn sie erwiesen sich hier als die der Bibel, insofern sie das Zeugnis vom Worte Gottes ist, gemäßen Fragen. Es konnte darum eine Zeitlang so scheinen, als seien die Probleme, die durch die historisch-kritische Erforschung der Bibel

---

zusammen, daß als davon unabhängiger Glossenbestand nur ganz wenig übrig bliebe, viel weniger als bei Behandlung im Kolleg vorhanden sein mußte. Da alle Glossen, die sich auf v. 2 a beziehen, sachlich bereits den neuen Ansatz der Zählung in sich schließen, wäre also bei Annahme größerer zeitlicher Abstände innerhalb der Glossenniederschrift die Tatsache sehr merkwürdig, daß v. 2 a zunächst unglossiert geblieben wäre. Ich halte darum die Ansetzung zumindest der Hauptmasse der Glossen zu Ps 14 auf die Zeit bis spätestens Herbst 1513 für gesichert.

entstanden waren, endgültig erledigt. Nicht, als ob man gemeint hätte, die historisch-kritische Arbeit unterlassen zu müssen. Aber man neigte zu der Ansicht, daß die mit dieser zusammenhängenden Probleme für die eigentlich theologischen Fragen doch ziemlich irrelevant seien. Es kam hinzu, daß dann später durch den Kirchenkampf und die Art, in der die „Deutschen Christen" sich auf die Geschichte beriefen, die Frage nach dieser höchst suspekt wurde. Auf diese Weise gewöhnte man sich mehr und mehr daran, die Theologie, und zwar vor allem in der systematischen Disziplin, so zu treiben, als hätte es die 200 Jahre historisch-kritischer Arbeit an der Bibel und an der Geschichte der Kirche gar nicht gegeben oder als hätte sie jedenfalls für die Dogmatik keinerlei Konsequenzen. Das ist nun höchst überraschend mit einem Schlage anders geworden. Ein einziger Aufsatz hat dieses theologische Idyll und seinen Frieden zerstört. Er hat das vermocht, nicht etwa, weil er die alten Fragen des theologischen Historismus und Liberalismus wieder hervorgeholt hätte. Zwar kommt Rudolf Bultmann – von seinem Aufsatz „Neues Testament und Mythologie" ist die Rede – von dort her. Aber auch seine entschlossensten Gegner erkennen ihm zu, daß sein Anliegen nicht von dort her zu verstehen sei. Jedenfalls sei, so sagt z. B. Künneth, „der ‚theologische Ort' der Bultmannschen Konzeption mit dem Hinweis auf die unzertrennbare Verflechtung seiner Theologie mit dem alten Liberalismus noch nicht hinreichend und sachgemäß beschrieben. Es muß zugleich in harter Paradoxie eine zweite These zur Ergänzung der ersten Feststellung hinzugefügt werden. Wir haben es bei Bultmann andererseits mit dem Versuch der Überwindung des alten Liberalismus zu tun, mit einer Art ‚dialektischer Peripetie' des Historismus"[1]. Was jenem Aufsatz, abgesehen von dem an und für sich gerade nicht glücklichen, aber wegen seiner alarmierenden Wirkung trotz allem nicht genug zu preisenden Stichwort „Entmythologisierung" – denn der Kirchenschlaf ist tief –, seine aufrüttelnde Kraft gegeben hat, ist der Versuch, jene Fragen, die die Theologie in der Zeit nach dem ersten Weltkrieg, nicht zuletzt mit Hilfe Luthers zu stellen gelernt hatte, nun endlich nicht mehr unter Absehung von dem Problem der Geschichte zu beantworten, sondern so, daß dieses sehr weitschichtige Problem entschlossen mit der ihm zukommenden Gründlichkeit bedacht wird. Dabei muß freilich beachtet werden, was, soviel ich sehen kann, in der bisherigen Diskussion über Eultmanns Aufsatz kaum geschehen ist, daß das Problem der Geschichte inzwischen ein anderes Gesicht bekommen

[1] Bultmanns Philosophie oder Heilswirklichkeit? in „Zur Entmythologisierung. Ein Wort lutherischer Theologie", München 1952, S. 67 f.

hat, als es noch vor etwa 50 Jahren zur Zeit des theologischen Historismus hatte.

Diese Verwandlung zeigt sich schon darin, daß das Problem der Geschichte nicht mehr, wie es damals mit Selbstverständlichkeit geschah, von den Voraussetzungen des idealistischen Denkens aus gestellt werden kann. Es kann und es muß heute viel ursprünglicher und darum umfassender angegangen werden, als das vom Idealismus aus möglich war. Es hat inzwischen ein viel größeres Gewicht bekommen, als es noch zu den Tagen Martin Kählers und Wilhelm Herrmanns zu haben schien. Zwar hatte Ernst Troeltsch bereits um die Jahrhundertwende von der „historischen Methode" gesagt, sie sei „ein Sauerteig, der, wenn er einmal auf die biblische Wissenschaft und Kirchengeschichte angewandt" sei, „alles verwandelt und schließlich die ganze Form theologischer Methoden zersprengt"[1]. Es ist jedoch noch heute wohl erst zu ahnen, in welchem Maße sich das für eine Theologie bewahrheiten wird, die dem Problem der Geschichte nicht ausweicht, indem sie es sich so zurecht legt, daß es doch in die Form der überkommenen theologischen Methoden hineinpaßt, sondern ihm fragend standhält, sobald es sich als das enthüllt, was es ist. Wenn ich im folgenden über die Frage „Theologie und Geschichte" sprechen will, so kann es aus diesem Grunde nicht gut meine Absicht sein, das so zu tun, als ob ich eine glatte und runde Antwort auf diese Frage hätte. Die habe ich nicht, und ich weiß auch niemanden, bei dem sie heute zu finden wäre. Was wir zu tun vermögen, kann darum nicht mehr sein, als zu versuchen, den Ort dieser Frage mit einiger Genauigkeit zu bestimmen, um etwas deutlicher zu erfahren, wonach sie eigentlich fragt, und auf diese Weise vielleicht diesen oder jenen Weg zu verlegen, auf dem man heute hier oder da in falscher oder unzureichender Weise die Frage meint beantworten zu können.

I

Daß die Theologie mit Geschichte zu tun hat, war ihr immer bewußt. Nicht so außer Frage steht, ob sie immer gewußt hat, wie sehr sie mit Geschichte zu tun hat. Man wird jedenfalls, ohne sich einer Übertreibung schuldig zu machen, sagen dürfen, daß die Theologie in ihrer ursprünglichen Gestalt, in der wir sie sowohl in den Schriften des Alten wie des Neuen Testaments finden, sich so gut wie ausschließ-

[1] Über historische und dogmatische Methode in der Theologie, Ges. Schriften Band 2., Tüb. 1913, S. 730.

lich mit Geschichte befaßt. Dieses „ausschließlich" bedeutet nicht nur, daß alles, womit diese biblische Theologie umgeht, zwar geschichtliche Gestalt angenommen habe, wobei jedoch das, was sie eigentlich meint, über oder außer der Geschichte zu suchen wäre; so daß man also, wenn man das Eigentliche fassen wollte, das die Theologie meint, etwa von dem „übergeschichtlichen Wert des geschichtlichen Christus" sprechen müßte, wie sogar Martin Kähler es tut, obwohl er die Geschichtlichkeit der Theologie und dessen, wovon zu sprechen ihr aufgegeben ist, so ernst genommen hat, wie wenige der neueren Theologen es vermocht haben[1]. Die Ausschließlichkeit, in der die biblische Theologie sich mit der Geschichte befaßt, besagt vielmehr, daß die Gottheit Christi selbst, die Kähler als den „übergeschichtlichen Wert des geschichtlichen Christus" bezeichnet, eben seine Geschichtlichkeit ist. Geschichte wäre also nicht nur die „Gestalt" der Offenbarung, und in gar keinem Sinne dürfte gesagt werden, die Offenbarung sei mehr als Geschichte. Sondern gerade umgekehrt müßte es heißen: Offenbarung im Sinne des Alten und Neuen Testaments und also des christlichen Glaubens ereignet sich da, wo nichts als Geschichte geschieht. Was aber heißt dann: Geschichte? Was ist das: nichts als Geschichte? Was geschieht denn dort, wo nichts als Geschichte geschieht?

Wenn wir hören: nichts als Geschichte, dann ist wahrscheinlich unser erster Gedanke: dann wäre also alles relativ; da ist ja nichts Festes mehr; nichts, was bleibt und gilt; nichts, woran man sich halten kann; alles im Fluß und im Gleiten; nichts, was steht und besteht. In der Bestürzung, in die wir durch dergleichen Gedanken versetzt werden, meldet sich zugleich ein anderes, woran wir denken, wenn von Geschichte die Rede ist. Eben der Gedanke an Beständiges, an Haltbares, das sich in sich selbst hält und woran man sich deshalb halten kann; der Gedanke an Bleibendes und Gültiges, das nicht wieder vergessen wird. Denn eben das ist Geschichte, was im Andenken bleibt. An Geschichte hält man sich; denn Geschichte hat Dauer; was geschichtlich ist, hält sich durch. Nun ist es doch sehr seltsam, daß Geschichte, die uns das Beständige und Haltbare, das Bleibende und Gültige ist, zum Gegenteil, nämlich zum Ungültigen, zum Unbeständigen und Vergänglichen wird, wenn es von ihr heißt: nichts als Geschichte. Und die Frage ist unabweisbar: woher hat denn dann die Geschichte die Beständigkeit, das Haltbare und Gültige? Hat sie es aus und in sich selbst, eben weil sie Geschichte ist? Das scheint nicht gut möglich zu sein, weil doch dann, wenn sie nichts als Geschichte

[1] Gehört Jesus in das Evangelium?, Leipzig 1901, S. 27.

ist, alle Gültigkeit, gerade das Beständige und Haltende aus ihr verschwindet. Wenn sie also nicht aus und in sich selbst beständig ist, von woher ist sie es dann? Ist das nicht der Grund, warum wir, ob es uns lieb ist oder nicht, zu dem Übergeschichtlichen greifen, dem Metahistorischen, der Urgeschichte oder mit welchen schamhaften Namen sonst wir, die wir dunkel oder weniger dunkel wissen, daß wir mit unserm Denken in der Geschichte bleiben müssen, wenn wir die uns aufgegebene Wirklichkeit erfassen wollen, das Nichtgeschichtliche bezeichnen, als ob wir dadurch unsere Flucht aus der Geschichte ungeschehen machen können?

Man darf bei solchen Überlegungen nicht vergessen, daß für das Denken, wie es zweieinhalb Jahrtausende hindurch gedacht worden ist, die Geschichte alles andere war als die Wirklichkeit, in der es die letzten und eigentlichen Entscheidungen suchte. Mochte es Wahrheit oder, richtiger, Wahrheiten in ihr geben, so waren es nach dem Worte Lessings zufällige Geschichtswahrheiten. Die eine, die ewige Wahrheit aber, die, an der sich Heil und Unheil der menschlichen Existenz und der Welt entscheidet, suchte dieses Denken nicht im geschichtlichen Geschehen, sondern im Sein, das keine Veränderung kennt, das sich selbst ewig gleich bleibt. Mit diesem Denken nun, wie es unsere ganze Begrifflichkeit geformt hat und bis heute durchwaltet, müssen wir, wohl oder übel, die Geschichte begrifflich zu fassen suchen. Und zwar die Geschichte als die Wirklichkeit, in der sich die letzten und eigentlichen Entscheidungen über die menschliche Existenz und die Welt als geschichtliche ereignen. Als geschichtliche, das will sagen, diese Entscheidungen sind so, daß sie nicht über die Geschichte hinausgreifen, um sich aus einer ihr übergeordneten Wirklichkeit Kriterien und Maßstäbe zu verschaffen, sondern sie bleiben in der Geschichte. Die Griechen und auch noch, wenn zwar in anderer Weise, die mittelalterliche Geschichtstheologie verstanden die Geschichte als ein Geschehen, das sich im Rahmen einer feststehenden und bleibenden Ordnung ereignet, das heißt, in der in Ewigkeit dieselbe seienden und bleibenden Welt. Uns dagegen ist aufgegeben, die Geschichte als die zu denken, in die die Welt selbst ebenso wie das Sein des Menschen in dieser hineingenommen ist. Und darum sind für uns nicht mehr wie für jenes Denken die Welt und ihre immer schon vorgegebene Ordnung das unsere ganze Wirklichkeit umfassende Problem, sondern die Geschichte, aus der wir nichts herauslassen können, was uns angeht, ist zu diesem Problem geworden.

Man wird daher verstehen, wie sehr Heidegger Recht hat, wenn er in bezug auf die Geschichte von der „Dürftigkeit der verfügbaren

‚kategorialen' Mittel und der Unsicherheit der primären ontologischen Horizonte" spricht und davon, daß diese „um so aufdringlicher werden, je mehr das Problem der Geschichte seiner ursprünglichen Verwurzelung zugeführt ist"[1]. Von daher erklärt sich auch die mühsame Sperrigkeit unseres Denkens und seiner Begriffe, sobald wir mit ihnen die Geschichte und ihre Probleme ergreifen wollen. Wir können deshalb aber auch ziemlich sicher sein, daß sich uns das Problem entzieht, das uns mit der Geschichte aufgegeben ist, wenn wir dieser Sperrigkeit um jeden Preis entgehen wollen. Glatte und elegante Lösungen, wie die, die man mit dem Begriff des Übergeschichtlichen und andern dieser Art zustande bringt, umgehen das Problem ebenso wie die plumpen einer Theologie der „objektiven Realität" der „Heilstatsachen". Denn Übergeschichte ist nicht mehr Geschichte, und jene „historische Faktizität", in der die Objektivisten das Heil zu haben meinen, ist noch nicht Geschichte.

II

Wir sagten vorhin, die Theologie, wie sie sich in den Schriften des Alten und Neuen Testaments findet, befasse sich so gut wie ausschließlich mit der Geschichte, und diese Ausschließlichkeit bedeute, daß es für sie außer und über der Geschichte, mit der sie sich befaßt, keine Wirklichkeit gibt. Und da diese geschichtliche Wirklichkeit für sie die Offenbarung Gottes ist, so gelte von dieser, daß sie sich da ereignet, wo nichts als Geschichte geschieht. Wir müssen versuchen zu zeigen, daß und wieso dies der Fall ist.

Wir tun das wohl am besten, indem wir uns klar machen, wie das Verhältnis zwischen Gott und dem Menschen in dieser Offenbarung beschaffen ist. Denn das Eigentümliche dieser Offenbarung ist – und das gilt sowohl vom Alten wie vom Neuen Testament –, daß in ihr immer und unmittelbar ein Verhältnis Gottes zum Menschen und dementsprechend des Menschen zu Gott gemeint ist. Vielleicht sagen wir besser, um dieses Verhältnis schon jetzt in seiner Eigenart genauer zu charakterisieren, es ist immer und unmittelbar in dieser Offenbarung ein Mitsein Gottes mit den Menschen gemeint. Dieses Mitsein kann freilich auch die Weise des Gegen-seins annehmen; jedoch immer nur so, daß dieses Gegen-sein den ursprünglichen Sinn des Mit-seins nicht verliert, und zwar so, daß damit keineswegs eine Abschwächung des „Gegen" ausgesagt wird, sondern eine ungeheure

[1] Sein und Zeit, S. 377.

Verschärfung. Und das Verhältnis des Menschen zu Gott, das in dieser Offenbarung gemeint ist, wäre dementsprechend näher als ein Aus-Gott-sein zu bezeichnen, das sich ebenfalls in die Weise des Gegen-Gott-seins verwandeln kann, ohne daß dieses dadurch seinen Ursprung in dem Aus-Gott-sein verlöre. In der Intensität dieses göttlichen Mitseins mit den Menschen oder, um ein zentrales Wort aus Luthers Übersetzung des Alten Testaments zu gebrauchen, in dem Eifer, mit dem Gott die Menschen meint, indem er sich offenbart, ist es bedingt, daß es in der Theologie der Bibel keinerlei Spekulation über Gottes An-und-für-sich-sein gibt. Wohl spricht sie sehr nachdrücklich von Gottes Gottheit, und sie kennt sehr wohl den Lobpreis seiner Herrlichkeit, und sie weiß anbetend von der unerschöpflichen Fülle und Tiefe seiner Weisheit und Erkenntnis und der Unbegreiflichkeit seiner Gerichte und der Unerforschlichkeit seiner Wege zu sprechen (Röm 11, 33 ff.). Aber nie geschieht das anders als in der dankenden Antwort auf die alles menschliche Denken und Sagen übergreifende Erfahrung des Zugewendetseins Gottes zu den Menschen und zu der Welt, die er ihnen gegeben hat. Und wenn Paulus den Lobpreis, dessen wir eben gedachten, abschließt mit den Worten: „Von Ihm und durch Ihn und zu Ihm sind alle Dinge. Ihm sei Ehre in Ewigkeit! Amen", dann hat das schlechterdings keinen kosmologischen-spekulativen Sinn, sondern es denkt – wie sollte und könnte es anders? – in aller Ausschließlichkeit an das Geheimnis der Unaufhebbarkeit von Gottes Mitsein mit den Menschen, das Paulus unmittelbar vorher in den verwegenen und höchst paradoxen Satz zu fassen gesucht hat: „Gott hat alle beschlossen unter den Unglauben, auf daß er sich aller erbarme".

Weiter ist das Verhältnis zwischen Gott und dem Menschen, das dieser göttlichen Offenbarung entspricht, dadurch charakterisiert, daß der Kultus, wenn nicht völlig verschwindet, so doch den Sinn und die Bedeutung verliert, den er in den Religionen hat. Kultischer Gottesdienst, wie er uns in den vor- und außerchristlichen Religionen begegnet, ist nicht möglich ohne bestimmte Dinge und Handlungen, Örter und Zeiten, mit und an denen er vollzogen wird. Er findet statt in einem heiligen, das heißt hier ausgesonderten Bezirk. Neben diesem gibt es den Bereich des Profanen. Diese Ausgesondertheit des heiligen, der Gottheit gehörenden und geweihten Bezirks bedeutet, daß die Gottheit für den Menschen eine eigentümliche, nämlich kultische und rituelle Verfügbarkeit erhält. Diese ist gewiß nicht von rationaler Art; sie bleibt erfüllt und umgeben vom göttlichen Geheimnis. Aber eben dieses Geheimnis der göttlichen Kräfte, des Segens und Fluches,

es ist dem Menschen mit dem Kultus und seinen Regeln in die Hand gegeben. Nicht jeder vermag es zu hüten, sondern nur der, dem der Kultus anvertraut und der für ihn bereitet ist. Aber indem er das göttliche Geheimnis und die für seinen Kultus ausgesonderten Dinge und Handlungen, Örter und Zeiten und die in ihnen gegenwärtigen göttlichen Kräfte verwaltet, verwaltet er das Verhältnis der Menschen zu ihrem Gott und vermag er diesen zu ihrem Heil oder Unheil zu bestimmen.

Dieses alles ist ausgeschlossen aus dem Verhältnis zwischen Gott und dem Menschen, das der geschichtlichen Offenbarung der biblischen Schriften entspricht. In ihm ist Gott der schlechthin Unverfügbare. Zwei Verbote im alttestamentlichen Bundesgesetz, das der Verehrung Gottes in einem Bildnis und das des Mißbrauchs seines Namens, erklären dergleichen als Abfall Israels von dem Bund, den Jahve mit ihm geschlossen hat. Zwar ist der Kultus in gröberer oder weniger grober Gestalt immer wieder in das Gottesverhältnis Israels eingedrungen. Aber ebenso wird in Israel die Erkenntnis, daß „Gehorsam besser ist denn Opfer und Aufmerken besser denn das Fett von Widdern" (1. Sam 15, 22), immer wieder erweckt. Im Neuen Testament ist jeglicher Kultus abgetan. Das zeigt deutlich ein solches Wort wie das Jesu über den Sabbat oder jenes, daß den Menschen nicht verunreinigt, was zum Munde eingeht, sondern was zum Munde ausgeht, das verunreinigt ihn (Matth 15, 11). Man versteht solche Worte erst dann in ihrem ganzen Gewicht und in ihrer alles umfassenden Bedeutung, wenn man begreift, daß sie von einem Gottesverhältnis sprechen, das vom Menschen fordert, sich diesem Gott mit seiner ganzen Existenz auszusetzen. Das kann der Mensch nicht mit seinem Tun, nicht mit Werken leisten; denn er selbst ist gefordert. Sich selbst aber kann er nicht tun; er selbst kann er nur sein. Und dieses Sein ist hier gefordert. Darauf und auf nichts Geringeres, aber auch nicht auf mehr als das gehen z. B. alle jene Forderungen, die in der Bergpredigt gesammelt sind. Dieses sein eigenes Sein jedoch steht dem Menschen nicht zur Verfügung. Denn es ist ja das Sein, das er, wie wir eben sahen, nie anders als aus Gott hat. Er hat es nur, indem er es empfängt. Und dieses Sein im Sichempfangen, das ist es, was das Gottesverhältnis, wie die Bibel es versteht, vom Menschen fordert.

Man mißverstände jedoch diese Forderung, wenn man sie, wie das in der Geschichte des christlichen Glaubens immer wieder geschehen ist, im Sinne einer akosmischen Mystik oder Gnosis verstehen wollte. Nämlich so, als erschöpfe sich diese Forderung in dem negativen

Sinne einer totalen Loslösung des Menschen aus der Welt und ihren Bindungen. Wohl ist es so, daß der Mensch durch sein Verhältnis zu Gott, das der von den biblischen Schriften bezeugten Offenbarung entspricht, in einem kaum scharf genug zu denkenden Gegensatz zur Welt gebracht wird. Aber das ist nicht wie in der Gnosis der Gegensatz zur Welt überhaupt, sondern der zu einem bestimmten Verhältnis des Menschen zur Welt. Nämlich zu einem, in dem sich die verhängnisvollste Verkehrung der Grundordnung alles Seins ereignet hat. Paulus redet davon, wenn er im ersten Kapitel des Römerbriefes von der Gottlosigkeit und Ruchlosigkeit der Menschen spricht, in der sie die Wahrheit aufgehalten haben. Das will sagen, sie haben die Grundordnung von Schöpfer und Geschöpf verkehrt, indem sie die Schöpfung, das Geschaffene an Stelle des Schöpfers verehrten.

Man muß hier freilich bedenken, daß das, was Paulus die *ἀσέβεια* der *ἔθνη*, die Gottlosigkeit der Völker nennt, in Wahrheit ihre *εὐσέβεια*, ihre Frömmigkeit ist. Und dieser *εὐσέβεια* wird man mit dem Lasterkatalog, mit dem Paulus sie im folgenden charakterisiert, wohl kaum gerecht. Aber eben gerade zu dem Weltverhältnis, in dem die *ἔθνη* ihre Frömmigkeit haben – gerade zu ihm weiß sich der christliche Glaube in einem schlechthin ausschließlichen Gegensatz. Denn in dieser Frömmigkeit wird die Welt, das Geschaffene so verehrt, daß Gottes Schöpfung und mit ihr sein unsichtbares Wesen, seine ewige Kraft und Gottheit, verhehlt, seine wahre Gottheit vertauscht wird mit der der erlogenen des Kosmos (1, 25). Wieder muß man sagen, was Paulus hier mit der äußersten Verachtung als nichtiges, sinnloses und törichtes Denken, als unreine Begierden des Herzens, als schändliche Leidenschaften verwirft, das ist in seinem eigentlichen Sinn eine Frömmigkeit, der man allein mit dem Hinweis auf diese oder jene Laster nicht gut beikommen kann. Paulus durchbricht denn auch die in der damaligen jüdischen Polemik gegen das Heidentum gebräuchlichen Hinweise auf dessen Unmoral und greift auf den eigentlichen, ihn leitenden Gedanken zurück, daß sich in dieser heidnischen oder, wie das Neue Testament sagt, völkischen Frömmigkeit etwas Tieferes und Verhängnisvolleres ereignet hat: sie, die Völker vor Christus – und er nimmt davon, wie er im zweiten Kapitel überraschenderweise zeigt, auch das jüdische Volk nicht aus, das sich doch nicht ohne Grund rühmt, das auserwählte Gottesvolk zu sein – sie, die Völker, haben nicht darauf geachtet, die Erkenntnis Gottes zu bewahren, ohne die sie, wie Paulus vorher eindeutig gesagt hat (1, 21), nicht waren. Diese Erkenntnis Gottes haben sie verworfen. Denn sie kannten das *δικαίωμα*, die Forderung, die Gott nach seinem

göttlichen Recht als der Schöpfer an die Menschen, seine Geschöpfe stellt. Aber obwohl sie wußten, daß, die dagegen handeln, des Todes würdig sind, haben sie nicht danach gehandelt. Und zwar gilt das nicht nur von den Heiden, sondern ebenso von den Juden, dem auserwählten Gottesvolk.

Man würde dem Gedanken des Paulus nicht gerecht, wenn man dabei nur an die lange Liste der vorher aufgezählten Laster dächte und nicht vor allem an die diese Laster erst möglich machende Preisgabe der Erkenntnis Gottes und seiner ihnen nicht unbekannten Forderung. Nämlich ihn zu ehren und ihm zu danken *als* einem Gott, statt so, daß sie die Verehrung, die ihm, dem Schöpfer, gebührt, dem Geschöpf darbrachten. Indem sie das taten, nahmen sie ihre eigene Existenz statt aus Gott aus der Welt und gerieten damit unter die Herrschaft der *στοιχεῖα* der Welt. Wieder tut man gut zu bedenken, daß diese Elemente der Welt, von denen Paulus zwar sagt, daß sie „ohnmächtig und armselig" sind (Gal 4, 9), immerhin die Mächte der Ordnung sind, ohne die die Welt nicht Welt, nicht die das Leben ermöglichende und in ihren gesetzhaften Möglichkeiten erhaltende Wirklichkeit wäre. Daß die Völker vor Christus diese kosmischen Ordnungsmächte, die Paulus in einem anderen Zusammenhang nicht Anstoß nimmt, als die „vielen Götter und Herren, die es gibt" zu bezeichnen, göttlich verehren und mit ihrer Weisheit sich in die von den Göttern geheiligte Ordnung fügen und im Kultus Verletzungen und Übertretungen dieser Ordnung sühnen, das ist ihre, wie man doch wohl sagen muß, nicht so ohne weiteres der Verachtung preiszugebende Frömmigkeit.

Man darf nicht davor erschrecken, sich den bedeutenden und tiefen Sinn dieser Frömmigkeit klar zu machen. Denn nur so wird man die klare und sichere Erkenntnis dessen erlangen können, was mit der Offenbarung, die die biblischen Schriften bekennen, den Menschen gegeben worden ist und von ihnen gefordert wird. Man darf sich nicht damit begnügen, den Unterschied im Ethischen zu suchen. An das Wesentliche rührt man dabei nicht. Ganz abgesehen davon, daß man dann ja auch nicht vergessen dürfte, daß Inquisition, Hexenglaube und Religionskriege, um von anderem zu schweigen, nicht so ganz ohne Zusammenhang sind mit dem christlichen Glauben. Der eigentliche Unterschied zwischen dem, was vor Christus war und was nach ihm und durch ihn gekommen ist, liegt wo anders. Er liegt darin, daß durch Christus aus der mythischen Welt die geschichtliche geworden ist.

Die mythische Welt, das soll heißen, die Welt, wie sie mit den Mitteln des Mythos erfahren und, wenn man den Ausdruck hier mit

allem Vorbehalt gebrauchen darf, begriffen wird. Das ist die Welt, wie sie und ihre sie als Welt erhaltenden Mächte göttlich verehrt werden und wie der Mensch aus ihr seine Existenz nimmt und sie sichert, indem er sich fromm in ihre ihm immer schon vorgegebene Ordnung einfügt. Von dieser mythischen Welt und von dem zu ihr gehörenden Menschen gelten die Worte des Paulus: „Solange der Erbe unmündig ist, unterscheidet er sich, obwohl er der Herr von allem ist, in nichts von dem Sklaven, sondern er ist unter den Vormündern und Pflegern bis auf die vom Vater vorbestimmte Zeit. So waren auch wir, solange wir unmündig waren, als Sklaven unter den *στοιχεῖα* der Welt. Als aber die vorbestimmte Zeit erfüllt war, sandte Gott seinen Sohn, geboren von einem Weibe, unter das Gesetz getan, damit er die, die unter dem Gesetz waren, loskaufte, daß wir die Sohnschaft empfingen. . . . Folglich bist du nicht mehr Sklave, sondern Sohn; wenn aber Sohn, dann auch Erbe durch Gott" (Gal 4, 1-7). Mit diesen Sätzen beschreibt Paulus auf das exakteste die Wendung von der mythischen zur geschichtlichen Welt. Das ist zugleich die Verwandlung des Menschen, der zwar der Herr von allem ist, der aber, solange er den Gott, der sich in seinem Sohn offenbart, nicht kannte, wie ein Unmündiger in dem Dienst der Götter lebte, die doch von Natur keine sind – ich sage, es ist zugleich die Verwandlung dieses mythischen Menschen in den geschichtlichen.

III

Zweierlei charakterisiert den mündigen Sohn, der nicht mehr der mythische, sondern der geschichtliche Mensch ist. Erstens, daß er Gott *als* einen Gott erkennt. Dieses „*als* einen Gott" steht im Gegensatz zu der Aussage von den Göttern, denen er als Unmündiger gedient hat und denen Paulus zwar auch hier nicht jede Wirklichkeit abspricht, die aber „von Natur", ihrem Wesen nach keine Götter sind. Ihrem Wesen nach gehören sie zu der Welt und sind sie Geschöpfe wie diese. Daß der mündige Sohn den Gott erkennt, der seinem Wesen nach Gott ist, das erweist sich darin, daß sein Erkennen ein von Gott Erkanntwerden ist. Mit diesem Erkennen Gottes in dem von ihm Erkanntwerden, das den mündigen Sohn im Unterschied zu dem im Dienst der „Götter" stehenden Unmündigen charakterisiert, bezeichnet Paulus das innerste Wesen des Glaubens, das, wie er im Römerbrief an Abraham, dem Vater der Glaubenden, zeigt, darin besteht, daß er „dem glaubt, der da lebendig macht die Toten und ruft dem, das nicht ist, daß es sei" (4, 17), und eben darum der

Glaube ist an den, der seinem Wesen nach Gott ist. In diesem Erkennen im Erkanntwerden, das das sohnhafte Erkennen des Vaters ist, erfüllt der Mensch das, was das Gottesverhältnis, wie die Bibel es versteht, von ihm fordert: in dieser sohnhaften Erkenntnis Gottes hat er seine Existenz, indem er sich von ihm, dem Vater, als Sohn empfängt. Denn das göttliche Erkennen, das dem Menschen in diesem von Gott Erkanntwerden widerfährt, ist nach dem biblischen Sprachgebrauch ein schaffendes, ins Sein rufendes Erkennen.

Zu dieser Existenz des Menschen als des Sohnes gehört aber auch – das ist das zweite, das ihn als Mündigen charakterisiert –, daß er Erbe ist. Auf Grund des Zusammenhanges sowohl der Galaterbriefstelle, aus der wir zitierten und an der sich diese Aussage findet, wie auch des Zusammenhanges des achten Kapitels des Römerbriefes, in dem von den Glaubenden, den Söhnen Gottes, gesagt wird, daß sie Erben und Miterben Christi sind, scheint es mir unbestreitbar zu sein, daß das Erbe der Söhne Gottes die Welt, der κόσμος ist. Gewiß kann man auch sagen, wie die Kommentare es zumeist tun, es sei „die Verheißung der Glaubensgerechtigkeit“ [1]. Aber es ist damit nicht der für das Verständnis des Gottesverhältnisses des christlichen Glaubens außerordentlich wichtige spezifische Sinn dieser Aussage erfaßt. Der liegt gerade darin, daß dem Menschen, indem ihm mit dem in seinem von Gott Erkanntwerden sich ereignenden Erkennen Gottes der Geist des Sohnes ins Herz gesandt ist, die Welt als sein göttliches Erbe überantwortet wird. Denn das ist es ja gerade, was Paulus hier sagen will und worin er die Weltwende sieht, die sich mit der Sendung des Sohnes ereignet hat: war der Mensch bis dahin als der Unmündige und darum als ihr Sklave von der Welt und ihren götterhaften Mächten umschlossen, so ist er jetzt als der in sein Erbe gesetzte mündige Sohn für sie verantwortlich.

Das aber heißt auf jeden Fall, auch wenn wir vorläufig noch davon absehen, welchen eigentümlichen Sinn diese Verantwortung hat, daß die Welt aus der mythischen zur geschichtlichen geworden ist. Denn eine Welt, die nicht mehr aus sich selbst und ihren eigenen Ordnungen ist, was und wie sie ist, für die oder für deren Gestalt, für deren Art und Weise, Welt zu sein, vielmehr der Mensch verantwortlich ist, eine solche Welt ist zur geschichtlichen geworden. Und ebenso ist der Mensch, dem die Welt nicht mehr in dem Sinne der ihn in ihrer ewigen Ordnung bergenden die seine ist, sondern die ihm in bezug

[1] Vgl. Lietzmann, Handbuch zum Neuen Testament: An die Galater, 3. Aufl., z. St.

auf ihr Weltsein und Weltbleiben überantwortete, aus dem mythischen der geschichtliche geworden.

Was diese Verwandlung der Welt und des Menschen in ihre Geschichtlichkeit für die Existenz des Menschen bedeutet, kann uns aus den ungeheuren Daseinsproblemen klar werden, von denen wir heute alle bedrängt sind. Die letzte Konsequenz dieser Verwandlung und Vergeschichtlichung des Menschen und der Welt ist wohl erst in jener Wende sichtbar geworden, die sich, wie Hegel meint, in der französischen Revolution ereignet hat, als „geschah, was nicht gesehen worden, solange die Sonne am Firmament steht und die Planeten um sie herum kreisen, daß der Mensch sich auf den Kopf, das ist auf den Gedanken stellt, und die Wirklichkeit nach diesem erbaut“[1]. Wohl ist die Verantwortung für die Welt im Laufe der Jahrhunderte und insbesondere der Neuzeit anders geworden, als Paulus sie im achten Kapitel des Römerbriefes und im vierten des Galaterbriefes versteht. Es kann jedoch kein Zweifel darüber bestehen, daß sie trotz der inzwischen erfahrenen, tief greifenden und verhängnisvollen Veränderung ihren Ursprung in dieser vom christlichen Glauben erschlossenen Verantwortung hat. Und so ist es darum der christliche Glaube, durch den dem Menschen die Geschichte als das umfassendste und dringlichste Problem auferlegt worden ist. Was indessen die Gestalt dieser Verantwortung angeht, in der sie ursprünglich im christlichen Glauben erschlossen ist, so haben wir schon gesagt, daß es die Verantwortung eines vom Vater als mündig erkannten Sohnes ist. Es steht im Neuen Testament das Gleichnis vom verlorenen Sohn. Das ist der Sohn, der in dem Irrtum lebt, als Mündiger, dem der Vater sein Erbe ausgezahlt hat, nicht mehr Sohn zu sein, und der alles zusammen sammelte und ferne über Land zog, und daselbst brachte er sein Gut um mit Prassen (Luk 15, 11 f.). Die Mündigkeit aber hebt nicht die sohnhafte Verantwortung auf, sondern diese ist in ihr begründet. Und Erbe ist nicht Eigentum, mit dem einer umgehen kann, wie er will, jedenfalls solange nicht, als es ihm Erbe ist, und solange er weiß, daß er Sohn ist. Der Erbe ist dem Vater und den Vätern dafür verantwortlich, daß er, was ihm, gewiß dem Mündigen, überantwortet ist, als Erbe verwaltet. Und so ist die Welt, die ja nicht das Werk des Menschen ist, sondern die Schöpfung Gottes, das göttliche Erbe, und sie ist dem Menschen dazu überantwortet, daß er sie als das bewahre, was sie ist, nämlich Gottes Schöpfung. Das ist der Sinn sowohl jenes Wortes aus der Schöpfungsge-

[1] Philosophie der Geschichte, Werke IX, 2. Aufl., S. 535 f.

schichte: Machet sie euch untertan und herrschet über sie (Gen 1, 28), wie auch des dunklen Wortes aus dem Römerbrief von dem ängstlichen Harren der Schöpfung auf die Offenbarung der Söhne Gottes und ihrer Freiheit (8, 19 ff.). Diese Verantwortung des Menschen für die Welt und die ihr entsprechende Geschichtlichkeit des Menschen und der Welt haben gewiß einen anderen Sinn als die, die dem neuzeitlichen Menschen und seiner Welt eigentümlich ist. Wohl nimmt dieser die Verantwortung für die Welt und ihr Weltsein für sich in Anspruch. Aber eben: er nimmt sie in Anspruch. Er nimmt sie nicht als eine ihm aufgegebene; es ist niemand da, der sie ihm auferlegt; er usurpiert sie. Er hat sie als Ausfluß seiner Herrschaft, und nicht umgekehrt ist diese Ausfluß und Folge der Verantwortung, die ihm auferlegt ist und die seiner Herrschaft über die Welt ihren besonderen Sinn gibt. Was dieser Mensch als ihm gegeben vorfindet, das sieht er, zugespitzt gesagt, als rohes, unfertiges Material an, das er nach einem von ihm entworfenen Plan zu einer Welt gestaltet. Wohl ist er dabei auf die Kenntnis und Beobachtung bestimmter Gesetze angewiesen, denen dieses Material unterworfen ist. Aber diese Gesetze sind technischer Art und fordern technische Beobachtung. Hier kann man von der Welt weder sagen, sie sei Erbe, noch sie sei Schöpfung. Dann allerdings behält auch die Geschichte nicht den Sinn, den sie ursprünglich aus der Verantwortung des Menschen für die Welt als Erbe und Schöpfung hat, und man muß fragen, ob damit nicht die eigentliche Geschichtlichkeit der Geschichte verfehlt wird.

IV

Wir müssen, um diesen ursprünglichen Sinn der Geschichte noch deutlicher zu erkennen, fragen, wie es zu der Wende von der mythischen zur geschichtlichen Welt gekommen ist. Wir kehren, um diese Frage zu beantworten, zurück zu der Aussage des Apostels Paulus im Galaterbrief, in der er, wie wir schon sagten, diese Wende auf das exakteste beschreibt. Er bezeichnet sie, wie wir sahen, als die von der Unmündigkeit des Menschen zu seiner mündigen Sohnschaft, und er sagt, sie sei dadurch geschehen, daß Gott, als die Zeit der Unmündigkeit erfüllt war, seinen Sohn sandte. Mit diesem Sohn also und seiner Sendung hat sich diese Wende ereignet, die im ganz eigentlichen Sinn eine Weltwende ist, eben die zur Geschichtswelt. Wenn das so ist, und wenn wir dem bei dem Verständnis dieser Aussage gerecht werden wollen, dann sind wir aber auch gehalten, den Begriff

des „Sohnes", den Paulus gebraucht, in dem prägnant geschichtlichen Sinn zu verstehen, auf den wir durch das bisher über den mündigen Sohn und seinen Unterschied vom unmündigen Gesagte vorzubereiten suchten. Das bedeutet, daß man diesen Begriff von all den Bedeutungen freihalten muß, die er bis dahin, kurz gesagt, in den Religionen hat. Denn in all diesen Bedeutungen gehört er in die mythische und ungeschichtliche Welt, also in die Unmündigkeit der Menschen sowohl der Welt wie Gott gegenüber. Er muß also jedenfalls, so wie Paulus ihn an dieser Stelle gebraucht, gerade im Gegensatz zu dieser Unmündigkeit verstanden werden. Das besagt etwas sehr Wesentliches für das Verständnis der weiteren Aussagen, die Paulus über diesen Sohn und seine göttliche Sendung macht. Zunächst sagt er, er sei „von einem Weibe geboren". Das heißt nach biblischem Sprachgebrauch (Hiob 14, 1; Matth 11, 11), daß dieser „Sohn" ein Mensch ist. Und dann: „er ist unter das Gesetz getan". Hier ist überraschenderweise wieder von der Unmündigkeit die Rede. Denn das Gesetz, das ist, so wie es hier verstanden wird, der Inbegriff der Macht, die die von den Unmündigen an Stelle Gottes verehrte Welt für diese hat. Wenn Paulus von dem Sohn sagt, den Gott sendet, als die Zeit erfüllt ist, er sei unter das Gesetz getan, so kann das unmöglich heißen, er sei selbst einer dieser Unmündigen geworden. Denn dazu hätte er ja aufhören müssen, der Sohn zu sein. Denn Sohn und Gesetz, wie es hier verstanden wird, schließen einander schlechthin aus. Daß der Sohn unter das Gesetz getan ist, kann also nur sagen wollen, daß dieser Sohn das Geschick, das mit der Unmündigkeit des Menschen auf diesem und der Welt liegt, als mündiger auf sich genommen hat. Dieses Geschick ist das der Seinsverkehrung oder, wie wir früher schon sagten, der Verkehrung der Grundordnung alles Seins, nämlich der von Schöpfer und Geschöpf. Dadurch sind die Welt und der Mensch der Sklaverei der Vergänglichkeit und Nichtigkeit verfallen (Röm 8, 20 f.). Dieses Geschick ist dem Sohn, der, wie Paulus (Röm 8, 29) sagt, „der Erstgeborene unter vielen Brüdern ist", auferlegt, damit er die, die diesem Geschick verfallen sind – Paulus sagt: die unter dem Gesetz sind – erlöst, auf daß sie die Sohnschaft empfangen.

Es ist zum vollen Verständnis dieser wichtigen Aussage darauf zu achten, daß sich an dieser Stelle die kultischen Vorstellungen nicht finden, die Paulus sonst gebraucht, wenn er von dem Werk der Erlösung spricht. So z. B. Röm 3, 25, wo er Christus als „Sühnemittel durch sein Blut" bezeichnet. Er benutzt hier, Gal 4, 4 ff., nur den Begriff des Sohnes und den damit eng verbundenen des Erben. Und

der Gedanke, wie der Sohn die Erlösung vollbringt, den Paulus in der überaus knappen Aussage andeutet: „er ist Mensch geworden und unter das Gesetz getan", ist, so scheint mir, der, daß dieser Sohn sein Erbe, nämlich die Welt, in der Verfassung übernimmt, in der es sich jetzt befindet, nämlich in der Knechtschaft unter der Vergänglichkeit und Nichtigkeit. Und er tut das, so müssen wir weiter sagen, in der Kraft seiner Sohnschaft. Das heißt, indem er in dieser in ihrem ursprünglichen Sein von Grund auf verkehrten Welt seine Sohnschaft durchhält.

Seine Sohnschaft durchhalten, das geschieht auf zweierlei Weise: einmal dem Vater und zum andern der Welt gegenüber. Dem Vater gegenüber die Sohnschaft durchhalten, das geschieht im Rufen: Abba, Vater. Was es mit diesem Ruf auf sich hat, das erhellt die Aussage: „Gott hat den Geist seines Sohnes in eure Herzen gesendet, der ruft: Abba, Vater". Paulus spricht hier zwar nicht von dem Rufen des Erstgeborenen der Söhne, sondern vom Rufen derer, die durch diesen die Sohnschaft empfangen. Aber was von diesen gilt, nämlich daß es Gott, also der Vater selbst ist, der ihnen den Geist seines Sohnes in die Herzen sendet, das gilt auch von dem Erstgeborenen: auch bei ihm ist es der Vater, auf dessen ihn erkennende Vaterschaft antwortend der Geist in ihm ruft: Abba, Vater. So wird es verständlich, daß Paulus sagt, Gott sende den Geist seines Sohnes, und nicht, der Sohn sende seinen Geist. Denn der Geist des Sohnes oder, wie wir auch sagen können, die Sohnschaft, das Sohnsein des Sohnes hat seine Kraft, es lebt und ist aus dem Geiste des Vaters, aus dessen Vatersein. So heißt das Rufen des Sohnes: Abba, Vater, daß er, der Sohn, sein Sein in dem Vatersein des Vaters hat und es aus ihm empfängt. Und in diesem „Rufen" hält er, der als der vom Weibe geborne unter das Gesetz getan ist, seine Sohnschaft nicht nur dem Vater, sondern – das ist das zweite, was von diesem Durchhalten gesagt werden muß – auch der Welt als seinem Erbe gegenüber durch.

Was in diesem Durchhalten der Sohnschaft unter dem Gesetz geschieht, davon spricht Paulus in einem ähnlichen Gedankengang im Römerbrief. Er sagt dort, Gott habe seinen eigenen Sohn gesandt in der Gestalt des Sündenfleisches und um der Sünde willen und habe der Sünde im Fleisch ihr Urteil gesprochen, damit die Forderung, das *δικαίωμα* des Gesetzes, erfüllt würde in uns, die wir nicht nach dem Fleische wandeln, sondern nach dem Geiste (Röm 8, 3). Das richtige Verständnis dieses Satzes hängt davon ab, daß man begreift, was hier „Fleisch" heißt. Zunächst ist zu sagen, daß damit das „belebte Fleisch des Menschen, lebendig in seinen sinnlichen Äußerungen

und greifbar der sinnlichen Wahrnehmung" bezeichnet ist[1]. Es ist also die unmittelbare Erscheinung des Lebens für den Menschen: in seinem Fleisch besitzt der Mensch sein Leben, in ihm hat er sich selbst als einen Lebendigen. Zugleich aber erscheint ihm in seinem Fleisch, weil es das Allervergänglichste ist – „Alles Fleisch verschleißt wie ein Kleid; denn es ist der alte Bund: Du mußt sterben!", heißt es Jesus Sirach 14, 18 –, seine rasche und plötzliche Vergänglichkeit. Trotzdem, daß das so ist, vertraut der Mensch auf sein Fleisch. Und er tut das nicht nur in bezug auf das Fleisch im eigentlichen, sondern auch im übertragenen Sinn, in dem der Begriff „Fleisch" gleichbedeutend wird mit dem der Welt als dem Raum und der Bedingung für das Leben, wie es dem Menschen in seinem Fleisch unmittelbar zur Verfügung steht. In diesem Vertrauen auf das Fleisch im eigentlichen wie im übertragenen Sinn geschieht jene Vertauschung der Wahrheit Gottes mit der Lüge, die darin besteht, daß an Stelle des Schöpfers dem Geschaffenen Verehrung und Dienst dargebracht werden. Dieses Vertrauen auf das „Fleisch" und die in ihm geschehende Verkehrung der Ordnung von Schöpfer und Geschöpf ist die eigentliche Sünde; durch sie widerfährt dem Menschen auch die Verkehrung seines eigenen Seins, das er nun nicht mehr vom Schöpfer, sondern vom Geschöpf empfängt. Wir gehen darum kaum fehl, wenn wir sagen, daß mit der Sendung des Sohnes „in der Gestalt des Sündenfleisches" dasselbe gemeint ist wie das, was wir vorhin als die Übernahme des Geschicks dieser Verkehrung der Grundordnung alles Seins, nämlich der von Schöpfer und Geschöpf, bezeichneten.

Als Grund für die Sendung des Sohnes gibt Paulus an, daß Gott mit ihr tut, was das Gesetz zwar tun sollte, was diesem aber durch das „Fleisch" unmöglich gemacht ist. Was sollte denn das Gesetz tun? Es sollte dem Menschen zu dem verhelfen, wozu es ihm ursprünglich gegeben ist. Es ist ihm, wie Paulus kurz vorher gesagt hat, zum Leben gegeben. Denn das Gesetz sollte ihn hinweisen auf den, von dem allein ihm das Leben kommt, das ist, auf den Schöpfer. Das „Fleisch" aber, indem es das Vertrauen des Menschen auf sich zog und ihn dazu brachte, an Stelle des Schöpfers das Geschöpf göttlich zu verehren, hat diesen Hinweis abgefangen und auf sich selbst gezogen, und so ist aus dem Gesetz des Lebens das der Sünde und des Todes geworden, weil es, das ja ursprünglich zum Leben gegeben ist, jetzt zwar hinweist auf die Vergänglichkeit des „Fleisches", aber nur, um sie durch das Besorgen seiner Lebendigkeit zu überwinden. Dieses „Besorgen des ‚Fleisches'" aber, das von der Vergänglichkeit

[1] Rudolf Bultmann, Theologie des Neuen Testamentes, S. 229.

des „Fleisches" nie loskommen kann, da dessen Lebendigkeit ja nur die Kehrseite seiner Vergänglichkeit ist, – dieses „Besorgen des ‚Fleisches'", das nun aus dem Gesetz geworden ist, ist der Tod; der Tod, wie er mächtig geworden ist über das ganze Leben und Denken und Wollen des Menschen (*τὸ φρόνημα τῆς σαρκὸς θάνατος*; Röm 8, 6).

Tut Gott nun durch die Sendung des Sohnes „in der Gestalt des Sündenfleisches", was dem Gesetz durch das „Fleisch" unmöglich geworden ist, so bedeutet das zuerst, daß er, wie Paulus sagt, der „Sünde im ‚Fleisch'" das Urteil spricht. Der Ausdruck „Sünde im ‚Fleisch'" ist außerordentlich komplex. Es muß vor allem aus ihm herausgehört werden: die Sünde, wie sie im „Fleisch" geschieht, und das heißt, die Sünde, wie sie als das Vertrauen auf das „Fleisch", das sie ja ist, aus dem Gesetz, das zum Leben gegeben ist, ihr eigenes, das ihr, der Sünde, dienende Gesetz und damit das Gesetz des Todes gemacht hat. Denn darin tritt, so heißt es Röm 7, 13, die Sünde als solche hervor und wird über alles Maß sündig, daß sie durch das Gute, nämlich das Gesetz, den Tod wirkt. Daß die Sünde das Gesetz schwächt, heißt also nicht einfach, daß sie es der Macht beraubt. Im Gegenteil, sie gibt ihm ja eine ungeheure Macht über den Menschen, nämlich die zum Tode. Aber gerade dadurch schwächt sie es bis zur Ohnmacht sich selbst, der Sünde, gegenüber: statt sie, die Sünde, zu verurteilen und ihr die Herrschaft zu nehmen, dient es nun der Sünde, indem es ihre Herrschaft bestätigt.

Eben dieses nun, daß der Sünde ihr Urteil gesprochen und ihr die mit Hilfe des Gesetzes angemaßte Herrschaft genommen wird, das tut Gott, indem er seinen Sohn „in der Gestalt des Sündenfleisches" sendet, also dadurch, daß er, wie wir es ausdrückten, dem Sohn das Geschick der Verkehrung der Grundordnung alles Seins auferlegt, dem die Welt und der Mensch durch dessen Sünde verfallen sind. Wieder ist es geboten, mit höchster Aufmerksamkeit darauf zu achten, daß sich an dieser für die Theologie des Paulus zentralen Stelle des Römerbriefes wie auch in der vorhin betrachteten ziemlich gleichsinnigen Aussage des Galaterbriefes die sonst von ihm in bezug auf das Werk der Erlösung gebrauchten kultischen Vorstellungen nicht finden. Auch hier benutzt er lediglich den Begriff des Sohnes. Und auch hier können, ja müssen wir sagen, daß, was sich in dieser Sendung des Sohnes ereignet, nichts anderes ist als das Durchhalten seiner Sohnschaft im Aufsichnehmen jenes Geschickes der Verkehrung. Wenn das so ist, dann müssen wir weiter fragen: wie geschieht es denn in diesem Durchhalten der Sohnschaft, daß Gott der Sünde das Urteil spricht und ihr die mit Hilfe des Gesetzes angemaßte Herrschaft nimmt?

Wird der Sünde das Urteil gesprochen, dann ist das Entscheidende, daß sie als solche enthüllt wird. Die Sünde wird, wie wir eben mit dem Apostel sagten, dadurch über alles Maß sündig, daß sie sich durch das Gesetz in ihrer Macht bestätigen läßt. Damit ist zugleich gesagt, daß es zu der eigentlichen Sündigkeit der Sünde gehört, daß sie diese, ihre Sündigkeit, eben, indem sie ihre höchste Macht über den Menschen ausübt, unter dem Gesetz und dessen Autorität verbirgt. Wird ihr das Urteil gesprochen, so wird dieser Verhüllung ein Ende gemacht. Und zwar geschieht das dadurch, daß der ungeheuerlichen Verkehrung ein Ende gemacht wird, durch die die Sünde ihre Selbstverhüllung einzig und allein bewirken kann. Das ist die Verkehrung des Gesetzes, das zum Leben gegeben war, in das Gesetz des Todes. Wird dieser Verkehrung ein Ende gemacht, so heißt das, daß das Gesetz wieder in seiner ursprünglichen Gestalt offenbar wird. Paulus drückt das so aus: „Das Gesetz des Geistes, der lebendig macht, in Jesus Christus hat dich befreit von dem Gesetz der Sünde und des Todes" (Röm 8, 2). Wie immer man das „in Jesus Christus" verstehen mag, ob so, daß es heißt: in Jesus Christus hat dich das Gesetz befreit, oder so: das Gesetz des Geistes in Jesus Christus hat dich befreit, auf jeden Fall will Paulus sagen, daß in Jesus Christus das Gesetz als das Gesetz des Geistes, der lebendig macht, offenbar geworden und zu seinem ursprünglichen Sinn des Gesetzes, das zum Leben gegeben wurde, zurückgebracht ist.

Was aber ist dieses „Gesetz des Geistes, der lebendig macht", dieser *νόμος τοῦ πνεύματος τῆς ζωῆς*? Auch, wenn es nicht unmittelbar nach diesem Satze und zu seiner Erklärung hieße: „Gott sandte seinen eigenen Sohn", würde man dieses Gesetz des lebendig machenden Geistes nicht besser interpretieren können als durch die Sohnschaft Jesu Christi. Denn in dem Sohnsein ist diese Dreiheit von Gesetz, Geist und Leben eine Einheit. Das Gesetz, das immer, wie es auch verstanden werden mag, Forderung ist, fordert hier das Sohnsein. Daß er Sohn ist, das hat aber der Sohn nicht aus ihm selbst, das wird ihm oder, wie man den Sinn genauer treffend eigentlich sagen sollte, darin wird er sich vom Vater gegeben, indem er vom Vater erkannt wird; hier im Blick auf den uns beschäftigenden Text könnten wir sogar, auch wenn es johanneisch klingt, sagen: sein Sohnsein wird dem Sohn gegeben, indem er vom Vater gesendet wird. Und beides, die Gabe der Sohnschaft wie die Erfüllung der Forderung des Sohnseins, wird empfangen in dem Geist, der lebendig macht, und dieser Geist ist der der Sohnschaft.

V

Wir müssen hier aber, um den Gedanken des Apostels, den er mit den Worten ausspricht: „Gott sandte seinen Sohn in der Gestalt des Sündenfleisches", in seiner ganzen Fülle zu erfassen, noch von etwas anderem sprechen. Wir sahen schon, zum Begriff des Sohnes gehört für Paulus der des Erben. Im weiteren Verlauf seiner Betrachtungen heißt es denn auch: „Wenn ihr aber Söhne seid, dann auch Erben, und zwar Erben Gottes und Miterben Christi" (Röm 8, 17). Also Christus ist, weil er Sohn ist, darum auch Erbe. Man tut dem Text wohl kaum Gewalt an, wenn man auch schon in dem Satz, daß „das Gesetz des lebendig machenden Geistes in Jesus Christus den Glaubenden frei gemacht hat von dem Gesetz der Sünde und des Todes", den Gedanken des Erben findet. Weil dem Sohne als dem Erben des Vaters, der der Herr der Welt ist, die Verantwortung für die Welt auferlegt ist und so auch die Verantwortung für die, die in der Welt unter dem Gesetz der Sünde und des Todes leben, darum geschieht die Befreiung von diesem Gesetz in der Verantwortung des Erben. Und darum geschieht ebenso auch die Übernahme des Geschickes der Verkehrung, die unter der Herrschaft des Gesetzes der Sünde und des Todes unumkehrbar geworden ist, in der Verantwortung des Erben für die Welt, die in die Verkehrung der Grundordnung alles Seins gefangen ist.

In dem Begriff des Erben und seiner Verantwortung für das Erbe wird also deutlich, daß das Durchhalten der Sohnschaft und das, was sich darin ereignet, nicht nur zwischen dem Vater und dem Sohne geschieht, sondern ebenso zwischen dem Erben und seinem Erbe. Wenn wir also sagten, daß in Jesus Christus als Gottes eigenem Sohn das Gesetz des Geistes, der lebendig macht, offenbar geworden und seinem ursprünglichen Sinn als dem Gesetz des Lebens zurückgegeben ist, dann will das nicht so verstanden werden, als sei in ihm ein reines, nur von Gott und seinem Geist erfülltes Leben hier auf Erden erschienen, über die Wirrsale dieser sündigen Welt hinwegschreitend und sie kaum mit den Sohlen berührend, und als sei nun von der Gestalt dieses Gottessohnes und aus seinen Worten das Gesetz des Geistes oder, wie Paulus ja auch sagt, das Gesetz der Liebe in seinem reinen, überirdischen Sinn abzulesen. Dies wäre die gnostische Vorstellung vom Erlöser, der, ein Himmelswesen, aber menschliche Gestalt annehmend, in die Welt hinabsteigt, um die in ihr Gefangenen zu befreien. Wohl gerät er dabei in den Tod. Aber dieser trifft nicht eigentlich ihn, sondern nur den irdisch-menschlichen Leib, den er

angenommen hat. Das für unsern Zusammenhang Entscheidende an dieser gnostischen Vorstellung des Erlösers, bzw. des Sohnes ist, daß bei ihm weder von der Welt als von seinem Erbe, noch von einer Verantwortung für sie die Rede sein kann. Und zwar aus dem einfachen Grunde nicht, weil hier die Welt entsprechend der gnostischen Vorstellung von ihr nur als eine gottfremde, ja gottfeindliche Wirklichkeit und nicht ernsthaft als die Schöpfung Gottes verstanden wird. Wohl nimmt dieser Erlöser, indem er zur Welt hinabsteigt, das Verhängnis auf sich, das auf den in ihr gefangenen Menschen liegt. Aber wie die menschliche Gestalt, die er dazu angenommen hat, nur so etwas wie ein Kleid ist, so trifft dieses Verhängnis nicht eigentlich ihn selbst. Auch ist dieses nicht eigentlich durch die Sünde des Menschen verursacht, sondern von den dämonischen Mächten des gottwidrigen Kosmos. Und der Mensch ist ohne sein Zutun in es hineingezogen. Dieses Verhängnis wird dementsprechend, wie Rudolf Bultmann formuliert, als ein „Naturprozeß verstanden, der sich gleichsam an meinem Tun, meiner Verantwortung, meiner Entscheidung vorbei vollzieht, dem ich im Guten wie im Bösen ausgeliefert bin“[1].

Die christliche und in unserem Fall die paulinische Vorstellung vom Erlöser ist eine von Grund auf andere. Der entscheidende Unterschied ist, wie wir eben schon andeuteten, der, daß Jesus Christus als der Sohn Gottes, des Schöpfers Himmels und der Erden, der Erbe der Welt ist, und daß seine Sendung durch den Vater bedeutet, daß er die Verantwortung für die Welt übernimmt, und zwar eben dafür, daß sie Gottes Schöpfung ist oder wieder wird. Denn darin, daß sie Schöpfung ist, hat sie ihr wahres Weltsein; hört sie auf, Schöpfung zu sein, so wird ihre *φυσικὴ χρῆσις*, ihr ihrem Wesen entsprechender „Brauch“ verwandelt *εἰς τὴν παρὰ φύσιν*, in den, der ihrem Wesen widerspricht (Röm 1, 26). Dieser Verantwortung, die ja nun die Welt betrifft, wie sie durch die Sünde des Menschen in den ihrem Wesen widersprechenden „Brauch“ geraten ist, entspricht es, daß der sohnhafte Erbe zu ihrer Übernahme menschliche Gestalt nicht nur wie ein Kleid annimmt, sondern daß er sie als wirklicher, wahrhaftiger Mensch übernimmt. Das wiederum besagt, daß er, sagen wir zunächst, in die unmittelbarste Berührung mit dem gerät, was die Ursache für diesen ihrem geschöpflichen Wesen widersprechenden „Brauch“ ist, nämlich mit der Sünde des Menschen.

Unmittelbarste Berührung mit der Sünde des Menschen, das heißt nun gewiß nicht nur, daß er in der Welt als Gesetzeslehrer und Buß-

[1] Theologie des Neuen Testaments, S. 181.

prediger auftritt. Dann überließe er die Verantwortung ja den Menschen, denen er Gesetz und Buße predigt; er selbst bliebe außerhalb des furchtbaren Geschicks der Seinsverkehrung, in dem die Menschen und das heißt ja für ihn, den Sohn und Erben, die Brüder geknechtet sind. Freilich sie sind Brüder, die ihre Sohnschaft und ihr Erbe durch die Sünde verwirkt haben. Das Entscheidende ist aber gerade, daß er dieses Geschick als sein eigenes auf sich nimmt, dementsprechend, daß er sie als der Bruder liebt und sich für sie dahin gibt (Gal 2, 20). Denn nur so bleibt er in der Verantwortung, in der er als der Sohn und Erbe vor dem Vater ist und in der dieser ihn sendet. Nur so hält er seine Sohnschaft auch der Welt gegenüber durch.

Diese Verantwortung, in der der Vater ihn sendet, ist die für die Welt, nicht nur für dies oder das, das es in ihr gibt, sondern für ihr Weltsein, dafür also, daß sie Gottes Schöpfung ist, und sie ist damit zugleich die Verantwortung für die Menschen in dieser Welt, für die, die in ihr zu verlorenen Söhnen geworden sind, daß sie wiedergefunden werden. Diese Verantwortung ist dann erfüllt, wenn der Sohn dem Vater die Welt als Schöpfung zurückbringt, wenn er, wie Paulus das 1. Kor 15 ausdrückt, „die *βασιλεία* – Luther übersetzt: „das Reich"; das ist hier die wieder zur Schöpfung gewordene Welt – Gott und dem Vater übergibt – hier übersetzt Luther in sinngemäßer Auslegung „überantwortet" –, nachdem er jede ‚Herrschaft' und ‚Gewalt' und ‚Macht' – die nämlich, die die Welt in jener Verkehrung von Schöpfer und Geschöpf festhalten – aufgehoben hat. Wenn aber ihm, dem Vater, alles untergeordnet ist, dann wird auch der Sohn selbst sich Dem unterordnen, der ihm – nämlich seiner, des Sohnes, Verantwortung – alles untergeordnet hat, damit Gott alles in allem sei". In dieser Verantwortung also nimmt der Sohn das Geschick der Seinsverkehrung auf sich.

Diese Seinsverkehrung hat ihre Ursache in der Sünde. Also in dem Vertrauen des Menschen auf das „Fleisch", und sie ist, wie wir sahen, unumkehrbar geworden dadurch, daß die Sünde das Gesetz zu ihrem gemacht hat, daß es ihr diene, und damit zu dem Gesetz des Todes. Das Gesetz, mit dem dies geschehen ist, ist, wie Paulus in dem vorhergehenden Kapitel mit Nachdruck gesagt hat, heilig, und das Gebot ist heilig, gerecht und gut, und es ist zum Leben gegeben (Röm 7, 12 u. 10). Hier also, in der Verkehrung und dem Dunkel der Vertauschung von Leben und Tod, von Sünde und Heiligem, waltet diese Verkehrung; hier hat sie die Macht des Geschickes, dessen die, die ihm verfallen sind, auf keine Weise Herr werden können. Hierhin, an diesen Ort der tiefsten und hoffnungslosesten Gottesferne – er ist es, den

Paulus mit dem *ὁμοίωμα σαρκὸς ἁμαρτίας*, der Gestalt des „Sündenfleisches" bezeichnet – ist die Verantwortung des Sohnes und Erben gerufen. Hier offenbart sich die unermeßliche Last, die Weltenlast, die er auf sich nehmen muß.

Wir können diesen „Ort" mit dem Apostel Paulus auch als den *σταυρός* bezeichnen. Denn am Kreuz, dem Schandpfahl, wird die *σὰρξ ἁμαρτίας*, das „Sündenfleisch", das „Fleisch" in seiner Sündigkeit offenbar. Am Kreuz wird der Fluch vollzogen, der auf der Sünde liegt: ist nach dem jüdischen Gesetz (Deut 27, 26) jeder verflucht, der nicht, es zu tun, in dem bleibt, was in diesem geschrieben steht, so wird, wie es in demselben Gesetzbuch heißt (21, 23), dieser Fluch offenbar an jedem, der am Kreuz hängt, und darum soll der Gehenkte am selben Tag begraben werden, damit der Fluch sich nicht auf das ganze Land auswirke. Auch mit dem Fluch ist eine Verkehrung geschehen: mit ihm ist das Wort des Gesetzes, das ein Wort des Lebens ist für den, der es tut – „wer das Gesetz tut, wird leben" (Gal 3, 12; Lev 18, 5) –, für den, der es übertritt, zum Wort des Todes geworden. Denn nur ein Wort, das des Segens mächtig ist, vermag zu einem Wort des Fluches zu werden.

Bei dem Sohn, dessen Verantwortung für die Welt hier am Kreuz, der Stätte des Fluches, ihren schwersten, todesträchtigsten Sinn erfährt, hat es nun allerdings mit dem Kreuz und seinem Fluch eine andere Bewandnis als für den offenbaren Sünder, der am Kreuz seine Sünde büßt. Nicht als ob der Fluch, der über ihn ausgesprochen wird, geringere Kraft hätte und die Sünde, deretwegen er ans Kreuz geschlagen wird, weniger sündig wäre. Paulus sagt von dem gekreuzigten Gottessohn nicht nur, er sei verflucht und er habe gesündigt, sondern er wagt die ungeheure Aussage, er sei zum Fluch geworden (Gal 3, 13) und er sei von Gott zur Sünde gemacht (2. Kor 5, 21). Behalten wir unsern Begriff der Verantwortung bei, dann ist damit doch wohl gesagt, daß die Verantwortung für die Welt, die der Sohn am Kreuz auf sich nimmt, an dem er den Gehorsam gegen den Vater und seine Sendung bis in den Tod vollbringt, ihn so mit der Welt und dem auf ihr liegenden Geschick der Seinsverkehrung eins macht, daß er nicht nur mit einzelnen, hier oder da geschehenen sündigen Taten und nicht nur mit diesem oder jenem über solche Taten ausgesprochenen Fluch zu tun hat, sondern die Sünde und der Fluch, wie sie in jenem Geschick der Seinsverkehrung der ganzen Welt und der Menschen in ihr insgesamt mächtig geworden sind, diese Sünde und dieser Fluch, sie liegen auf ihm. Ja, sie liegen nicht nur auf ihm, sondern sie durchwalten seine ganze Existenz, die Existenz seiner Sohnschaft.

Wir fragten vorhin, wie es geschehe, daß Gott, indem er seinen Sohn „in der Gestalt des Sündenfleisches" sendet, der Sünde das Urteil spricht und ihr die mit Hilfe des verwandelten Gesetzes angemaßte Herrschaft nimmt? Wir haben jetzt wohl die Erkenntnisse zusammen, mit denen wir diese Frage beantworten können. Wir versuchen sie zusammenzufassen, indem wir sagen: in der Verantwortung des Sohnes vor dem Vater und des Erben für die Welt gibt sich der Sohn dahin in das Geschick der Verkehrung des Seins der Welt und des Menschen, und indem er in dem Gehorsam dieser Selbsthingabe seine Sohnschaft durchhält, hebt er die Unumkehrbarkeit jener Verkehrung auf. So wird der *σταυρός*, das Kreuz, an dem im Gehorsam des Sohnes Sünde und Fluch in der Macht offenbar werden, mit der sie die Welt unter ihrer Herrschaft hielten, zur Offenbarung der Herrlichkeit und Weisheit Gottes, der sich seinem Wesen nach dadurch als Gott erweist, daß er die Toten lebendig macht. Darum kann Paulus sagen, das Evangelium sei das Wort vom Kreuz, der *λόγος τοῦ σταυροῦ*, das den Juden ein Ärgernis und den Völkern eine Torheit ist.

VI

Es bleibt nun noch die Frage, wie es geschieht, daß, wie Paulus sagt, durch diese Sendung des Sohnes in der „Gestalt des Sündenfleisches" das *δικαίωμα*, die Forderung des Gesetzes in uns, den Menschen, erfüllt wird. Wie also erhalten die Brüder teil an dem Erlösungswerk des Erstgeborenen? An den Stellen seiner Briefe, an denen Paulus sich kultischer Vorstellungen bedient, um von der Erlösung zu sprechen, könnte es scheinen, als ob diese Teilhabe von ihm kultisch gedacht wäre. Wie dem auch sein mag, an der Stelle des Römerbriefes jedenfalls, über die wir zuletzt sprachen, und ebenso an der entsprechenden des Galaterbriefes, die ebenso wie jene keineswegs zu den peripheren Aussagen des Apostels gehört, finden sich solche kultische Vorstellungen nicht. Und so wird man fragen müssen, ob nicht an diesen Stellen auch jene Teilhabe mit dem Begriff des Sohnes und seiner sohnhaften Verantwortung vor Gott und für das Erbe gedacht ist.

Paulus gebraucht ja, wie wir schon sahen, den Namen des Sohnes und Erben nicht nur für Christus. Sowohl an der besprochenen Stelle des Römerbriefes, wie auch an der des Galaterbriefes spricht er auch von den anderen Menschen als von Söhnen und Erben Gottes. Röm 8, 17 heißt es: „Sind wir aber Söhne, so sind wir auch Erben, und zwar Erben Gottes und Miterben Christi." Dies wird nun aber unter

die Bedingung gestellt, daß „wir mit Christus leiden, so daß wir mit ihm verherrlicht werden“[1]. Bedenkt man, daß dieses „Mitleiden mit Christus“ die Bedingung für das Sohn- und Erbesein des Glaubenden ist, so ergibt sich ohne weiteres, daß hier nicht irgendwelches Leiden gemeint ist, sondern ganz prägnant das Leiden des Sohnes, und zwar sowohl bei Christus, wie auch bei dem Glaubenden. Das ist *das* Leiden, das Christus in der sohnhaften Verantwortung für die der Seinsverkehrung verfallene Welt, die sein Erbe ist, auf sich genommen hat. Es ist also das Leiden und zwar das sohnhafte Leiden an dieser Seinsverkehrung, und das heißt vor allem an der Sünde, die deren Ursache ist. Dieses Leiden betrifft aber nicht nur den Erstgeborenen, sondern auch die „vielen Brüder“. Denn es ist ja *ihre* Sünde, an der der Erstgeborene leidet. Als der, der vom Weibe geboren unter das Gesetz getan wurde, das durch die Sünde der Brüder zu dem des Todes geworden war, hat er, indem er im Durchhalten seiner Sohnschaft unter dem Geschick dieser Verkehrung ihrer Unumkehrbarkeit ein Ende macht, das Gesetz, dem das infolge seiner „Schwächung durch das Fleisch“ nicht möglich war, wieder in das Gesetz des Leben schaffenden Geistes oder, wie wir nun auch sagen können, in das des Geistes der Sohnschaft zurückverwandelt. Indem er das getan hat, hat er die sohnhafte Verantwortung vor Gott und für die Welt als Gottes Schöpfung und Erbe der Söhne wieder freigemacht, die verwirkt war durch die Sünde und dadurch, daß diese in ihrer alles Maß überschreitenden Sündigkeit das Gesetz in das ihre und das des Todes verkehrte.

Teilzuhaben an dieser sohnhaften Verantwortung und damit an der Sohnschaft des Erstgeborenen oder, wie Paulus an unserer Stelle dasselbe ausdrückt, befreit zu werden durch das Gesetz des Leben schaffenden Geistes von dem Gesetz der Sünde und des Todes vermag jedoch nur der, der diese Verantwortung als seine eigene übernimmt. Dazu ist nötig, daß er seine Sünde erkennt und daß er, indem er das tut, begreift, daß sie es ist, für die der Sohn die Verantwortung auf sich genommen hat. Begreift er das, dann begreift er auch erst die Größe und Tiefe seiner Sünde. Erst dann vermag er zu verstehen, was es heißt, wenn Paulus klagt: „Ich elender Mensch, wer wird mich erretten aus dem Leibe dieses Todes“ oder, wie wir, da das Wort „Leib“ hier den Menschen selbst meint, wie er dem „Fleisch“ und dem von der Sünde verkehrten Gesetz verfallen ist, dem Sinne gemäß übersetzen müssen: „Ich elender Mensch, wer wird

[1] Für die Auffassung des *ἵνα* vgl. W. Bauer, Wörterbuch zum Neuen Testament.

mich erretten, der ich durch das Gesetz dem Tode verfallen bin" (Röm 7, 24). Erkenntnis der Sünde, das heißt hier also erkennen, daß ich die Verantwortung vor Gott und für die Welt als seine Schöpfung und unser, der Menschen, göttliches Erbe verwirkt habe. Die Verantwortung verwirkt haben, das bedeutet keineswegs, aus ihr entlassen sein, sondern, da ich in dieser Verantwortung und nur in ihr meine Existenz aus und vor Gott habe, so heißt es, in der Schuld meiner verwirkten Existenz vor Gott vergehen müssen. Nur in solcher Erkenntnis vermag einer die Verantwortung zu begreifen, die der Sohn auf sich genommen hat. Zugleich erkennt er damit, daß das Geschick der Verkehrung des Seins von Schöpfer und Geschöpf, an das der Sohn sich im gehorsamen Durchhalten seiner Sohnschaft dahingab, wie das Geschick der Welt, so auch mein eigenes ist. Ist demnach die Übernahme der eigenen Verantwortung die Bedingung für die Erkenntnis, daß der Sohn, den Gott „in der Gestalt des Sündenfleisches" gesandt hat, die von mir verwirkte Verantwortung zu seiner eigenen gemacht hat, so ist mir in dieser Erkenntnis aber auch die Möglichkeit erschlossen, die Verantwortung in ihm, das will sagen, hineingenommen in sein Geschick, das doch meines ist, von neuem auf mich zu nehmen. Denn in ihm, der nach Gottes ewigem Ratschluß der Erstgeborene unter vielen Brüdern sein sollte, bin ich, wie Paulus in der weiteren Ausführung dieses Gedankens sagt, von Gott vorauserkannt als gleichen Wesens mit seinem Sohn, der das Urbild, nämlich des Sohnes, ist (*προώρισεν συμμόρφους τῆς εἰκόνος τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν πρωτότοκον ἐν πολλοῖς ἀδελφοῖς*, Röm 8, 29). Man muß hier beachten, daß dieses Vorauserkanntwerden kein anderes als das von Gott Erkanntwerden ist, in dem oder von dem gerufen sich das sohnhafte Erkennen des Vaters ereignet.

Wir sagten zu Anfang unserer Überlegungen, das Verhältnis zwischen Geschichte und Offenbarung sei nicht so, daß die Geschichte nur die „Gestalt" der Offenbarung sei, oder gar so, daß diese selbst mehr sei als Geschichte. Und wir stellten die für das landläufige Geschichtsverständnis allerdings ziemlich gewagte These auf, Offenbarung im Sinne des christlichen Glaubens ereigne sich dort, wo nichts als Geschichte geschieht. Um diese These zu erläutern und zu erhärten, fragten wir dann, wie das Verhältnis zwischen Gott und dem Menschen beschaffen ist, das dieser Offenbarung entspricht, und sahen, daß dieses Gottesverhältnis seine Eigentümlichkeit darin hat, daß in ihm der Mensch nicht mehr wie in der vorchristlichen Frömmigkeit geborgen ist in die ihn mit ihrer ewigen Ordnung und mit ihren Mächten

umschließende Welt, sondern welthaft schlechthin ungeborgen, weil in der Verantwortung für die Welt, dafür nämlich, daß sie Welt sei und bleibe, vor seinem Gott steht. Damit sei, so sagten wir, aus der mythischen Welt die geschichtliche und ebenso aus dem Menschen, dem die Welt die ihn in ihrer ewigen Ordnung bergende ist, also aus dem mythischen der geschichtliche geworden. Wir sahen weiter, daß diese Vergeschichtlichung des Menschen und der Welt nicht nur eine Folge der Offenbarung ist, während diese selbst in ihrer göttlichen Wirklichkeit außer und über aller Geschichte bliebe. Vielmehr sie, die Offenbarung selbst, ist geschichtlich. Und zwar – und das ist das Entscheidende – in demselben Sinne geschichtlich, in dem wir eben die Geschichte verstanden.

Um das zu erkennen, mußten wir nun allerdings den aus dem Kultus und der Religionsgeschichte übernommenen Vorstellungen und Begriffen gegenüber, mit denen im Neuen Testament von der Offenbarung und dem Offenbarer gesprochen wird, kritische Besinnung üben und bedenken, daß sie hier gerade nicht im Sinne einer kultischen Frömmigkeit verstanden werden. Vielmehr haben sie hier einen eminent geschichtlichen Sinn. Wir machten uns das klar an zwei für die Theologie des Apostels Paulus zentralen Aussagereihen, an denen er das Offenbarungsgeschehen mit Hilfe des Begriffs der Sohnschaft beschreibt. Daß der hier verwendete Begriff des Gottessohnes nicht im Sinne einer wie immer gedachten Göttergenealogie verstanden ist, liegt auf der Hand und erweist sich schon darin, daß die Sohnschaft nicht nur von dem Offenbarer ausgesagt wird, sondern ebenso von den anderen Menschen. Und daß zweitens dieser Begriff sowohl in bezug auf den Offenbarer wie auch auf die Menschen insgesamt den Sinn der Verantwortung vor Gott und für die Welt hat. Er ist also ein geschichtlicher Begriff. Und so ist die Beziehung des Offenbarers sowohl zu Gott wie auch zur Welt eine geschichtliche. Es ereignen sich also in ihr und demnach in der Offenbarung nicht übernatürliche Vorgänge wie etwa im kultischen Opfer, wo durch das Blut des göttlichen Erlösers die Sünde der Welt und der Menschheit gesühnt wird. Was in der Offenbarung des Sohnes geschieht, hat mit dergleichen nichts zu tun, und wo im Neuen Testament mit solchen kultischen Vorstellungen von der Offenbarung gesprochen wird, soll mit ihnen metaphorisch geschichtliches Geschehen ausgesagt werden, das sich darin ereignet, daß der Sohn im Durchhalten seiner Sohnschaft und das heißt seiner sohnhaften Verantwortung vor Gott und für sein göttliches Erbe, die Welt, das Geschick der Welt auf sich genommen und sich an es dahingegeben hat. An das Geschick, das darin besteht,

daß die Welt und die Menschen in ihr, die ihre sohnhafte Verantwortung verwirkt haben, der Seinsverkehrung von Schöpfer und Geschöpf, von Tod und Leben, von Heiligkeit und Sünde verfallen sind.

Sagten wir vorhin, daß die Sohnschaft und die mit ihr ausgedrückte Verantwortung von dem Offenbarer ebenso wie von dem Menschen überhaupt gilt, so darf doch nicht der außerordentlich tief greifende Unterschied übersehen werden, in dem hier in bezug auf den Offenbarer und dort auf den Menschen überhaupt von dieser Sohnschaft und Verantwortung gesprochen wird. Und dieser Unterschied kann gar nicht tief genug gedacht werden. Denn es geht ja bei ihm um die Verschiedenheit zwischen Gott und dem Menschen. Wir würden den tiefsten und mächtigsten Erkenntnissen des christlichen Glaubens nicht gerecht und verfielen einer der gefährlichsten Häresien, die ihn von Anbeginn bedroht haben, wenn wir den Unterschied zwischen dem Offenbarer und uns Menschen nur als einen quantitativen und nicht qualitativen verstünden. Andererseits würden wir dem christlichen Glauben ebensowenig gerecht und der jener eben angedeuteten Häresie polar entsprechenden folgen, wenn wir diesen qualitativen Unterschied so verstünden, daß dem Offenbarer das wirkliche, wahrhaftige Menschsein dadurch genommen würde. Dieser qualitative Unterschied zwischen der sohnhaften Verantwortung, wie sie einerseits vom Offenbarer oder, mit dem Apostel Paulus gesprochen, von dem Erstgeborenen und andererseits von uns Menschen ausgesagt wird, besteht darin, daß sie hier, bei den „vielen Brüdern", verwirkt, dort, bei dem Erstgeborenen, dagegen erfüllt ist.

Ich sage mit Bedacht „verwirkt" und nicht nur „verloren". Wer etwas verloren hat, hat deshalb nicht sich verloren; dagegen hat der, der etwas verwirkt hat, immer zugleich sich selbst verwirkt. Darum kann man, wenigstens grundsätzlich, sich das wieder verschaffen, was man verlor; nicht aber das, was man verwirkte. Und zwar darum nicht, weil er es sich nicht selbst erwirkte, sondern es ihm von einem andern erwirkt wurde; zum Beispiel das Leben oder die Ehre. Und außerdem: was verwirkt wurde, ist nicht einfach fort; man hat es nicht einfach nicht mehr wie etwas Verlorenes. Vielmehr hängt Verwirktes dem Menschen unablösbar an; aber in sein Gegenteil oder, richtiger, in sein Un-wesen verkehrt: verwirktes Leben wird zum Un-Leben, das nicht mehr zu leben ist, in dem man nicht mehr leben, nicht bleiben kann und doch bleiben muß; verwirkte Ehre wird zur Un-Ehre, zur Schande, derer man sich auf keine Weise entledigen kann. Von der verwirkten Sohnschaft und ihrer Verantwortung können wir dementsprechend sagen: aus der Freiheit des Sohnes ist

Furcht und Knechtschaft geworden; aus dem Segen der Sohnschaft Fluch, aus dessen Bann sich der Verfluchte nicht lösen kann. Mit einem Wort: die Sohnschaft und ihre Verantwortung, die verwirkt sind, werden zur Sünde. Zur Sünde, nun, gewiß weder in dem faden moralischen Sinn, den dieses Wort nur allzusehr durch loses geistliches Gerede erhalten hat, noch auch in dem Sinn, in dem es von dem Elend des Menschen allenfalls lamentieren, aber es nicht mehr wahrhaft auszusagen vermag, weil es nichts mehr von seiner ihn aus allen lebenden Wesen heraushebenden Größe weiß, deren Verkehrung und Un-Wesen das Elend seiner Sünde ist. Man muß sehr genau von der göttlichen Sohnschaft des Menschen und der ihm mit ihr verliehenen Verantwortung vor Gott und für die Welt wissen und davon, was ihm damit widerfährt, daß er sie verwirkt, um begreifen zu können, was der christliche Glaube mit diesem Worte „Sünde" sagt, das eines seiner zentralsten Worte ist. Hat man es an die Moral oder an die vor aller Augen liegende Jämmerlichkeit des menschlichen Alltags vertrödelt, so hat man damit die Möglichkeit vertan, den christlichen Glauben in der ihm gebührenden Vollmacht auszusagen.

VII

Mit den Begriffen der Sohnschaft und der Verantwortung, die ihm innewohnt und die aus ihrem doppelten Sinn der Verantwortung des Sohnes und des Erben ihre zweifache Bedeutung der Verantwortung vor Gott und für die Welt empfängt, hatten wir das Wesen der Geschichte und damit der Geschichtlichkeit sowohl des Menschen und der Welt, wie sie im christlichen Glauben erschlossen ist, als auch die Geschichtlichkeit der Offenbarung selbst bestimmt. Es bleibt uns in unserm Gedankenzusammenhang, in dem wir die These bedenken wollten, daß Offenbarung sich da ereignet, wo nichts als Geschichte geschieht, noch übrig zu fragen, ob und wieso die Geschichtlichkeit der Offenbarung und die des Menschen und der Welt gleich, und ob und wieso sie verschieden sind. Sie sind jedenfalls insofern gleich, als die Geschichtlichkeit der Offenbarung ganz und gar nicht so etwas wie Übergeschichte ist. Wir zeigten das daran, daß die Sohnschaft und die sohnhafte Verantwortung des Offenbarers, mit der sein Verhältnis zu Gott ausgesagt wird, insofern von derselben Art ist wie die aller Menschen, als sie ebenso wie diese nicht die der mythischen Göttersöhne ist, sondern in dem prägnanten geschichtlichen Sinne verstanden werden will, den Paulus klar macht an dem Unterschied des mündigen Sohnes vom unmündigen Kind, das, obwohl der Herr

von allem, doch einem Sklaven gleich ist. Dementsprechend kann auch der qualitative Unterschied zwischen der Sohnschaft Jesu Christi und der der anderen Menschen nicht der zwischen einer übergeschichtlichen und geschichtlichen oder einer übernatürlichen und natürlichen sein, sondern er muß innerhalb der Geschichte gesucht werden. Und wie wir diesen Unterschied so bezeichneten, daß die Sohnschaft und die Verantwortung des Erstgeborenen erfüllt sei, die der „vielen Brüder" dagegen verwirkt, so wäre dieser Unterschied in bezug auf die Geschichte ausgesagt der zwischen einer, die Geschichte bleibt, oder, richtiger, der Geschichte, in der einer bleibt, und der Geschichte, die verfehlt wird.

Daß die Geschichte wirklich als Geschichte erfahren und erkannt wird, geschieht, wie wir gesehen haben, dadurch, daß für den christlichen Glauben die Welt aufhört, die zu sein, die den Menschen mit ihrer immer schon vorgegebenen und sie durchwaltenden Ordnung umschließt. Mit der Geschichte ist darum auch das Ende der Frömmigkeit gekommen, in der sich der Mensch in diese Welt und ihre ewige Ordnung birgt. Diese Frömmigkeit erscheint dem christlichen Glauben als die *ἀσέβεια* und *ἀδικία*, die Gottlosigkeit und Ruchlosigkeit, mit der die Menschen die Wahrheit niederhalten, indem sie dem Geschöpf, nämlich der Welt, an Stelle des Schöpfers Verehrung und Dienst darbringen (Röm 1, 18 u. 25). Denn indem der Mensch die Welt und ihre ewigen Ordnungsmächte fromm verehrt, versagt er sich dem Schöpfer und der Verantwortung, die er vor ihm und für die Welt hat, die ihm von Gott überantwortet ist, daß er sie als seine, Gottes, Schöpfung bewahre. Im Blick auf unsere Unterscheidung zwischen der Geschichte, die Geschichte bleibt, indem man in ihr bleibt, und der verfehlten Geschichte können wir auch sagen: dieser sich mit seiner Frömmigkeit in die Welt und ihre Ordnungen bergende Mensch wagt es nicht, sich der Geschichte auszusetzen. Denn in der Geschichte bleiben, das heißt, sich ihr aussetzen.

Wir müssen hier vom Sichaussetzen sprechen, weil der Ruf, der in die geschichtliche Verantwortung ruft, ausgeht von dem, was seinem Wesen nach unsichtbar und das heißt vom Menschen aus schlechthin ungreifbar ist und bleibt. Dieser Ruf geht aus von der, wie Paulus es formuliert, ewigen Kraft und Gottheit des Schöpfers, die sinn- und wesensgemäß nur wahrgenommen werden kann (Röm 1, 20), indem ich mich ihr aussetze ohne jeden an dem Sichtbaren vorweggenommenen Halt. Die Völker vor Christus schreckten und blieben zurück vor der Geschichte und ihrer Verantwortung, indem sie sich im Kultus einen Halt verschafften an der Sichtbarkeit der Bildge-

stalten des vergänglichen Menschen oder von Vögeln und Vierfüßlern oder Gewürm (Röm 1, 23), also in Gestalten, die ihnen die Ordnungsmächte der Welt repräsentierten. Nach Christus, mit dem die Welt ihren umschließenden Charakter verloren hat und sie zur geschichtlichen geworden ist, für deren Weltsein und Weltbleiben der ebenfalls geschichtlich gewordene Mensch die Verantwortung übernommen hat, ist diese mythische Frömmigkeit nicht mehr möglich. Der Mensch nach Christus kann darum nicht mehr vor der Geschichte zurückbleiben; er muß, ob er will oder nicht, ihr Wagnis wagen. Denn nur in ihr hat er seine Wirklichkeit. Die Versuchung, die ihn bedroht, ist die, daß er, wenn ich so sagen darf, die Geschichte überspringt; daß er sich mit ihr nur einläßt, um sie sozusagen mit einem Schlage vorwegzunehmen. Das geschieht entsprechend der Unterscheidung zwischen der Geschichte des Offenbarers und der der anderen Menschen auf zweierlei Weise.

Wir sagten eben, in der Geschichte bleiben, das heiße, sich ihr aussetzen, nämlich dem Ruf, der in die geschichtliche Verantwortung ruft. Geschichtliche Verantwortung, die kann man, wie aus dem bisher Gesagten wohl deutlich geworden sein wird, nicht anders leisten als nur mit sich selbst. Man selbst ist gerufen, und so kann man auch nur mit sich selbst die Antwort geben. Und weiter: der Ruf, der in die geschichtliche Verantwortung ruft, kommt, wie wir eben sagten, von dem, was seinem Wesen nach unsichtbar und ungreifbar ist. Denn es ginge in dieser Verantwortung nicht um Geschichte, wenn der Ruf zu ihr nicht aus der Zukunft käme. Und zwar aus echter geschichtlicher Zukunft, insofern man sie nicht vorwegnehmen kann, sondern die echtes Zu-kommen, auf uns Zu-kommen ist. Was in dieser Zukunft auf uns zukommt und was in ihr zu bestehen ist, das können wir vielleicht am besten charakterisieren, indem wir sagen: Geschichte hat immer, jedenfalls solange wir sie wirklich als Geschichte erfahren, als ihre unablösbare Alternative das Schicksal bei sich. Denn nur, wer des Schicksals fähig ist, kann Geschichte erfahren; dem, der des Schicksals unfähig ist, wird Geschichte zu einem berechenbaren Prozeß, zu so etwas wie einem „Plansoll". Schicksalsfähig ist der, der die unerbittliche Frage nach der Berechtigung des Wesens „Mensch" in der Welt vernimmt. Und die Alternative von Schicksal und Geschichte heißt Scheitern an der Welt, wie sie dem Menschen im Schicksal in einer das menschliche Wesen schlechthin verzehrenden Fremdheit begegnet, oder Bestehen der nicht vorwegzunehmenden Zukunft. Dieses Bestehen gibt es niemals am Schicksal vorbei, sondern nur durch es hindurch, und zwar in einer Tiefe, in die der am Schicksal

Scheiternde nicht gelangt, der er sich vielmehr gerade in der Verzweiflung des Scheiterns versagt[1].

Ist das wahr, was Paulus von Jesus Christus sagt, nämlich, daß Gott ihn gesandt hat „in der Gestalt des Sündenfleisches" und daß er, wie wir dasselbe auszudrücken versuchten, in der Verantwortung des Sohnes vor Gott, die zugleich seine Verantwortung für die Welt als sein göttliches Erbe ist, das durch die Sünde der Menschen herbeigeführte Geschick der Seinsverkehrung auf sich genommen und sich an es dahingegeben hat, und hat er sich in dieser Dahingabe der Geschichte ausgesetzt, dann gilt auch für ihn das eben über die Alternative von Geschichte und Schicksal Gesagte. Und weiter: bleibt er als der so Dahingegebene in seiner Geschichte und ist er als der so in der Geschichte Bleibende, in der er, wie wir früher sagten, seine Sohnschaft durchhält, der Offenbarer, dann kann ihn auch der Glaube nirgendwo sonst finden als in dieser seiner Geschichte. Und das wiederum kann der Glaube nicht anders als so, daß auch er sich dieser Geschichte aussetzt, die aber nicht Geschichte wäre, wenn sie nicht als ihre Alternative das Schicksal bei sich hätte. Ein Glaube an Jesus Christus also, der meinte, an etwas glauben zu dürfen oder gar zu müssen, was vor dieser Geschichte oder nach oder gar über oder jenseits von ihr seinen Platz hätte, wäre nicht der christliche Glaube. Und wer die Prädikate, mit denen die neutestamentlichen Schriftsteller Jesus von Nazareth als den Erlöser bekennen, in einem irgendwie übergeschichtlichem Sinne verstünde und meinte, sich so mit ihnen zu ihm als dem Christus und Gottessohn bekennen zu müssen, der würde gerade mit diesem Bekenntnis die Wirklichkeit Christi verfehlen und ein religiöses Phantom an seine Stelle setzen. Denn er würde seine Geschichtlichkeit nicht ernst nehmen. Statt sich ihr auszusetzen, machte er den Versuch, sie mit einem religiösen Handstreich vorwegzunehmen.

VIII

Was das für eine Erkenntnis ist, die den geschichtlichen Jesus erkennt, können wir uns vielleicht noch deutlicher an einer Diskussion machen, die schon vor zwei Menschenaltern darüber geführt worden ist. Wilhelm Herrmann hat damals leidenschaftlich die These vertreten, daß ein Glaube nicht wahrhaft christlicher Glaube ist, sondern „ein Werk, das aus dem eigenen Vornehmen des Menschen stamme",

[1] Vgl. hierzu den Abschnitt „Geschichte" in meinem Buch „Der Mensch zwischen Gott und Welt", Heidelberg 1952.

wenn er seinen Grund nicht in der geschichtlichen Wirklichkeit des „einfachen Menschen" Jesus von Nazareth habe, sondern in jenen biblischen Gottesprädikaten, mit denen die neutestamentlichen Schriftsteller ihren Glauben an Jesus als den Christus bezeugt haben. Ein solcher Glaube sei darum auch nicht „*nova et spiritualis vita*, sondern ein wertloses Produkt des alten Menschen". „Solche hohen Dinge wie die Gottessohnschaft Christi und die stellvertretende Kraft seines Leidens könnten für den noch nicht Gläubigen (Herrmann meint damit jeden, dessen Glaube nicht durch die Begegnung mit dem „geschichtlichen" Menschen Jesus begründet ist), der sich erdreistet, sie anzunehmen, nur der Anlaß werden, sich mit seinen eigenen Einfällen zu beschäftigen. Denn was diese Dinge wirklich bedeuten, weiß ja ein solcher Mensch noch nicht und kann es nicht wissen."[1] Auch der Gläubige habe es darum „dringend nötig, sich klarzumachen, daß der Grund seines Glaubens, auch seines Glaubens an die Wunderherrschaft des erhöhten Christus, die erlösende Kraft Gottes ist, die aus dem geschichtlichen Christus an ihn herandringt". Man verstünde Herrmann falsch, wenn man dächte, er wolle die christliche Verkündigung auf die Botschaft von dem „einfachen Menschen" Jesus beschränken. Vielmehr gehört zu ihr auch nach seiner Überzeugung die Botschaft von dem „erhöhten" Christus durchaus. Aber es gehöre ebenso zu ihr die „Darlegung der Tatsache, daß wir nur in dem Menschen Jesus allezeit den Grund des Glaubens oder die erlösende Kraft Gottes finden können"[2]. Denn „in der Verkündigung muß das faßbar sein, was den Glauben selbständig macht (nämlich den bloßen Überlieferungen und Lehren von Christus gegenüber), indem es ihm als der unzerstörbare Halt seiner Gewißheit klar wird". Dieses „Faßbare" aber ist einzig und allein der „einfache Mensch" Jesus, „als die in der Geschichte wirkliche Tatsache, die uns von Gottes Wirken an uns überzeugt"[3]. Wer sich dagegen von der „erschütternden Größe" des Glaubens der neutestamentlichen Zeugen „gänzlich hinnehmen läßt" und so seinen Glauben auf den ihren gründet, indem er „im Gehorsam gegen sie sich vornimmt, sich fortan in denselben Vorstellungen zu bewegen", der „macht die, die Diener sein wollen und sollen, zu Herren und wird dem nicht gehorsam, der allein sein Herr sein soll"[4].

Zwar sei, so gesteht Hermann, in der neutestamentlichen Verkündigung „die Erinnerung an das tatsächlich Geschehene mit dem Glaubensbekenntnis so verbunden, daß der Historiker die Scheidung von

[1] Ges. Aufsätze, Tüb. 1923, S. 293 f. [2] Ebd. S. 288.
[3] Ebd. S. 316. [4] Ebd. S. 320.

beiden kaum zustande bringen wird“[1]. Er meint jedoch, daß der Glaube, „wenn er Bestand haben und zu voller Gewißheit kommen solle, dessen bedarf, daß er sich aus dem, was er erlebt hat, etwas aussondert, was ihm gegenwärtig bleibt, nicht nur in den Momenten religiöser Erfahrung, sondern auch in tiefster Ermattung der Seele“[2]. Er hält es darum für unerläßlich, daß man zwischen dem „Grund“ und dem „Inhalt“ des Glaubens unterscheidet. „Grund“ des Glaubens, so sagt er, müsse etwas sein, „was der seiner sittlichen Not bewußt gewordene Mensch sich ohne Anstrengung als wirklich vorstellen kann“. In dem also, „was auch der unerlöste Mensch an Jesus als etwas Wirkliches sehen kann, muß Jesus so gewaltig sein, daß er uns den Himmel öffnet“. Es sei doch „ohne Zweifel so, daß kein Mensch im christlichen Sinne glaubt, der nicht in dieser Erscheinung Jesu (Herrmann meint, in der geschichtlichen Wirklichkeit des Menschen Jesus, die auch der unerlöste Mensch wahrzunehmen vermag) die lebenswahrste Gestalt der Geschichte sieht, deren Gewalt er in der Regung unbedingten Vertrauens erleidet“[3]. „Grund“ des Glaubens, dasjenige, was ihn „selbständig macht, indem es ihm als der unzerstörbare Halt seiner Gewißheit klar wird“[4], ist also nach Herrmann die „menschlich-geschichtliche Erscheinung“ Jesu. Als den „Inhalt“ des Glaubens bezeichnet er den „auferstandenen und erhöhten“ Christus. Er bemerkt dabei ausdrücklich, daß der Glaube ohne „die Gedanken“, die seinen „Inhalt“ bilden, „absterben würde wie ein Gewächs, dem seine naturgemäße Entfaltung versagt wird“[5]. „Solche Gedanken zu haben, ist das Leben des Glaubens. Denn sie sind nichts anderes als die Entfaltung und Anwendung der einen Tatsache, daß in Christus Gott in unbegreiflichem Erbarmen sich uns zuwendet“.[6] Herrmann unterscheidet des weiteren zwischen dem „Grund“ und „Inhalt“ des Glaubens so, daß jener, nämlich der „geschichtliche“ Mensch Jesus, uns in der neutestamentlichen Überlieferung von ihm begegnet; dieser dagegen, nämlich der Glaube an den „auferstandenen und erhöhten“ Christus, könne „uns schlechterdings nicht von außen gegeben werden“. Er muß, so meint Herrmann, „in dem Glauben, der in seiner Wurzel Vertrauen auf Jesus ist, entstehen“. Das soll aber nicht heißen, daß dieser „Inhalt“ des Glaubens „unser eigenes Gebilde“ sei. „Denn er wird mit dem Glauben durch Christi Kraft in uns hervorgetrieben“. Zwar werde „er auch in uns zur Entfaltung gebracht durch das Glaubenszeugnis anderer. Aber ihn durch solches

---

[1] Ebd. S. 312. [2] Ebd. S. 316. [3] Ebd. S. 269.
[4] Ebd. S. 312. [5] Ebd. S. 268. [6] Ebd. S. 270.

Glaubenszeugnis in uns hineinzugießen, ist nicht möglich. Der Glaube ist nicht ein leerer Schlauch, sondern der Keim eines neuen Lebens“[1].

Es wird aus den angeführten Sätzen Wilhelm Herrmanns deutlich geworden sein, daß das Problem, vor das er sich gestellt sieht, dasselbe ist, das uns beschäftigt. Nämlich daß der christliche Glaube der Glaube an Jesus ist, wie er uns in der Geschichte und nur in ihr begegnet, und daß dieser Glaube verfehlt wird und daß aus ihm, dessen Wahrheit damit steht und fällt, daß er ein Werk Gottes ist, ein menschliches Gebilde wird, sobald er seinen Grund nicht mehr in der Geschichte hat. Man wird jedoch fragen müssen, ob so, wie Herrmann die Geschichtlichkeit Jesu versteht, diese wirklich erfaßt ist, und ob nicht die eigentümliche Unterscheidung zwischen dem „Grund“ und dem „Inhalt“ des Glaubens, mit deren Hilfe er den Glauben auf die Geschichte zu gründen versucht, ein Zeichen dafür ist, daß der Begriff der Geschichte, den Herrmann verwendet, das nicht zu leisten vermag, was er von ihm erwartet. Schon Martin Kähler hat in seiner immer noch lesenswerten Schrift „Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche biblische Christus“[2] auf die Unhaltbarkeit dieser Unterscheidung hingewiesen. Es scheint mir allerdings nicht ganz richtig zu sein, wenn Kähler meint, es gebe keinen Maßstab für diese „Herausschälung“ des geschichtlichen Jesus aus der neutestamentlichen Überlieferung. Jene Unterscheidung Herrmanns meint doch jedenfalls den „einfachen Menschen“ Jesus ohne die göttlichen Prädikate, mit denen die neutestamentlichen Schriftsteller sich zu ihm als dem Christus und Gottessohn bekennen. Und da in der neutestamentlichen Überlieferung nirgendwo geleugnet wird, daß Jesus Christus ebenso wie „wahrhaftiger“ Gott so auch „wahrhaftiger“ Mensch ist, darum muß eine solche Unterscheidung nicht nur möglich sein, sondern sie ist auch um des Glaubens willen geboten. Etwas anderes ist freilich die Frage, ob man auf die Weise unterscheiden kann, wie Herrmann es tut.

Obwohl er sagt, daß es Gefahr bringe, wenn diese Unterscheidung nicht streng durchgeführt wird, bleibt doch das Verhältnis dessen, was er „Grund“ und „Inhalt“ nennt, zueinander merkwürdig unbestimmt. Das liegt vor allem daran, daß nicht klar wird, was für eine Wirklichkeit das hat, was er den „Inhalt des Glaubens“ oder „die Glaubensgedanken“ nennt. Zwar sagt er, wie wir schon bemerkten, daß die „Gedanken“ – mit ihnen ist das gemeint, „was an Gedanken

[1] Ebd. S. 292.

[2] Zweite. erweiterte und erläuterte Auflage 1896, S. 159; ein photomechanischer Druck dieser Ausgabe erschien 1928.

über Jesus und sein Werk, über die Welt und den Menschen in der hl. Schrift und in der Kirchenlehre ausgeführt ist" – „das Leben des Glaubens sind und daß der Glaube ohne sie absterben würde". Er spricht auch von den „Erfahrungen", die wir „machen", indem diese „Gedanken in uns erweckt werden und uns zur Wahrheit werden". Und zwar würden sie „durch Gottes Offenbarung in uns erweckt und haben immer etwas an sich, was jede von uns erreichte Erfahrung überragt". Fragt man aber, was es denn ist, das auf diese Weise „erfahren" wird, so vermag Herrmann keine andere Antwort zu geben als die, daß „der eigentliche Gegenstand oder Inhalt des Glaubens der in Jesus uns zugewandte, den Glauben in uns schaffende Gott ist und bleibt"[1]. Das aber ist nichts anderes als das, was er sonst den „Grund" des Glaubens nennt. Es kommt also zu dem, was der „Grund" des Glaubens ist, durch das, was Herrmann seinen „Inhalt" nennt, an Wirklichkeit nichts hinzu. Auch nicht in dem Sinn, daß durch die sogenannten „Glaubensgedanken" die Wirklichkeit, die den „Grund" des Glaubens ausmacht, tiefer und umfassender begriffen würde. Man ist versucht zu sagen, daß diese „Glaubensgedanken" kaum etwas anderes sind als eine, vielleicht lobpreisende, Ausschmückung dessen, was Herrmann die „geschichtliche Erscheinung Jesu" nennt. Auf jeden Fall kann man sagen, daß das, was für Herrmann der „Inhalt" des Glaubens ist, nichts mit Geschichte zu tun hat. Eben darum wehrt sich Herrmann, der der Überzeugung ist, daß der christliche Glaube einzig und allein in der Geschichte begründet sei, ja auch leidenschaftlich dagegen, daß dieser „Inhalt" des Glaubens als sein „Grund" ausgegeben wird. Denn wenn man diesen „Inhalt" des Glaubens, das, wie Herrmann sagt, „zusammengewobene Bild des Neuen Testaments" oder, wie Kähler sagt, den „ganzen biblischen Christus" als seinen Grund gebraucht, dann wird man „verleitet, etwas äußerlich anzunehmen, was einem innerlich fremd ist". Das aber sei „katholischer Glaube, der schließlich doch nur bestehen kann, wenn ihn der Apparat der katholischen Kirche umgibt"[2].

Warum Herrmann in bezug auf das, was er den „Inhalt" des Glaubens nennt und was er ja durchaus nicht als etwas für den Glauben Gleichgültiges angesehen wissen will, so merkwürdig unbestimmte Aussagen macht oder wohl machen muß, wird verständlicher werden, wenn wir danach fragen, wie die „geschichtliche Erscheinung Jesu" beschaffen ist, die den „Grund" für den Glauben hergibt. Es geht Herrmann bei der Unterscheidung zwischen dem „Grund" und dem

[1] Ebd. S. 269 f. [2] Ebd. S. 313.

„Inhalt" des Glaubens darum, Jesus in derselben Wirklichkeit sichtbar werden zu lassen, die auch die des noch nicht glaubenden Menschen ist. Denn „in dem, was auch der unerlöste Mensch an Jesus als etwas Wirkliches sehen kann, muß Jesus so gewaltig sein, daß er uns den Himmel öffnet. Sonst haben wir keinen Erlöser"[1]. Nur wenn Jesus zu der Wirklichkeit gehört, die meine eigene ist, kann es einen Glauben an ihn geben, der nicht nur „äußerlich" eine Lehre über ihn annimmt, die ihm „innerlich' fremd ist"[2]. Es ist nun die Frage, ob Herrmann mit dem, was er im Blick auf Jesus Geschichte nennt, diese Wirklichkeit erfaßt.

Die geschichtliche Wirklichkeit Jesu ist für Herrmann damit gegeben, daß man, wenn man „Jesus recht zu sehen bekommt", nicht anders urteilen kann als so, daß „diesen Mann und sein Werk die Welt gewiß nicht überwunden habe" und daß „sein Leben und Wirken die allmächtige Herrschaft des Guten" sei. „Recht zu sehen" bekommt einer Jesus aber nur, wenn „in ihm die Unruhe, das eigentümliche Erlösungsbedürfnis des Gewissens erwacht ist"[3]. Damit ist das Entscheidende über die Wirklichkeit gesagt, die Herrmann als die geschichtliche ansieht und in der allein die wahrhafte Begegnung eines Menschen mit Jesus möglich ist, weil sie ebenso seine eigene Wirklichkeit ist wie die Jesu: es ist die Wirklichkeit des Sittlichen oder, wie Herrmann auch sagt, des Guten. Geschichte ereignet sich also nach der Auffassung Herrmanns und sie ist wahrnehmbar, wo im Kampf mit dem Natürlichen das Sittliche als Wirklichkeit erscheint. Beides ist der Fall, wenn ein sittlich nicht völlig stumpfer Mensch der Erscheinung Jesu gewahr wird: er wird, bezwungen von dessen „sittlicher Größe", davon überzeugt werden, daß ihm in der „Macht über alle Dinge", die „mit Jesus und seinem Werke ist, etwas unwidersprechlich Wirkliches" begegnet[4]. Und weil die in Jesus und in seinem Leben wirkende Macht sich an einem solchen Menschen als Wirklichkeit bewährt, wird er auch nicht an der Wirklichkeit der Erscheinung Jesu zweifeln können[5]. Das Bild Jesu, wie es im Neuen Testament gezeichnet ist, ist so beschaffen, daß „es uns durch die Anschaulichkeit seiner sittlichen Größe jede Möglichkeit einer Kritik entreißt und deshalb keinen Anhalt für die Meinung bietet, daß es von Menschen unserer Art ersonnen sei, sondern uns zur tiefsten Ehrfurcht zwingt"[6]. Es ist hier also von einer zweifachen Wirklichkeit die Rede: einmal von der des Sittlichen oder Guten und zum anderen von der der Erscheinung Jesu, in der das Sittliche zu einer

[1] Ebd. S. 269. [2] Ebd. S. 313. [3] Ebd. S. 280.
[4] Ebd. S. 280. [5] Ebd. S. 424. [6] Ebd. S. 319.

geschichtlichen Macht geworden ist. Und von dieser zweifachen Wirklichkeit behauptet Herrmann, daß auch „der unerlöste Mensch sie an Jesus als etwas Wirkliches sehen kann“ [1]. Sieht er sie an ihm, dann begegnet ihm der geschichtliche Jesus. Und damit geschieht „der Anfang unserer Erlösung“ [2].

Dem Menschen, dem auf diese Weise Jesus begegnet, widerfährt nun aber noch mehr, und zwar etwas, was ihn „von der Welt abscheiden und über sein bisheriges Wesen erhalten kann“ [3]. Zunächst wird ihm durch die sittliche Erkenntnis, die Jesus in die Welt gebracht hat [4], die eigene zur höchsten Klarheit gebracht. Infolgedessen wird er im Vergleich mit dem Leben und Wirken Jesu als der „allmächtigen Herrschaft des Guten“ sein „eigenes Leben hundertfach als ein Hemmnis des Guten empfinden“. Geschieht das, dann wird ihn „die Wirklichkeit des Gottes, vor die er sich durch Christus gestellt weiß, wie eine ungeheure Last befallen, unter deren Druck er mit wunderbarer Deutlichkeit empfindet, daß an seiner eigenen Existenz alles eitel ist“. Das sei, sagt Herrmann, „die rechte Erfahrung des Zornes Gottes, der kein Christ entgehen wird“ [5]. Aber auch hiermit ist die Begegnung mit dem „geschichtlichen“ Jesus noch nicht erschöpft. Sie ist nach Herrmanns Auffassung erst dann ganz erfaßt, wenn man erkennt, „daß Jesus in den Stand setzt, jene Erfahrung des Zornes Gottes zu überwinden und vielmehr an seiner Person die Erfahrung der an uns wirksamen Liebe Gottes zu machen“. Das aber habe Jesus „gewiß nicht bewirkt durch die bloße Verkündigung, daß Gott ewig Liebe sei“. Ebensowenig habe er „mit einer Lehre von der sühnenden Bedeutung seines Todes geholfen“. Retten könne uns allein, „daß das Erbarmen, das Jesus uns beweist, die zuversichtliche Liebe, mit der er an der sündigen Menschheit festhält, eine solche Gewalt über uns gewinnt, daß wir nunmehr meinen, Gott wolle uns dann auch nicht von sich stoßen“. „Der Mensch, der das erlebt, wird sich schließlich sagen, daß eben in der Tatsache, daß die geschichtliche Erscheinung Jesu ihm nahegebracht ist und so auf ihn wirkt, Gott selbst ihm das antut, was wir ‚vergeben‘ nennen. Wer in jener Weise von der geschichtlichen Erscheinung Jesu berührt wird, sagt sich sicherlich, daß er eben hierin den vergebenden Akt Gottes erfährt, nämlich daß Gott unter ernster Rücksichtnahme auf seine Sünde dennoch mit ihm in Verkehr tritt und ihn mit Segnungen seiner Liebe überschüttet. Das ist das eine, was uns nottut, um das Vertrauensverhältnis zu Gott, den Glauben in uns zu begründen.“ [6]

[1] Ebd. S. 269. [2] Ebd. S. 280. [3] Ebd. S. 319.
[4] Ebd. S. 317. [5] Ebd. S. 280 f. [6] Ebd. S. 281 f.

Es scheint mir für das richtige Verständnis dieser Gedanken nicht unwichtig zu sein, daß Herrmann ausdrücklich bemerkt, er wolle mit dem Dargelegten „nur die Grundzüge der geschichtlichen Erscheinung Jesu in Betracht ziehen". Zwar seien nicht sie es, „die den Glauben wecken", sondern das bewirke „die Gestalt Jesu selbst" oder, wie er sonst auch sagt, „das innere Leben Jesu, dessen Macht uns doch schließlich durch alles, was das Neue Testament von ihm berichtet, fühlbar gemacht werden soll"[1]. Trotzdem sei es aber „nicht wertlos, in der theologischen Erörterung jene Grundzüge hervorzuheben. Denn sie geben die Gesichtspunkte an, unter denen man die Person Jesu immer wieder auffassen muß, um ihn recht zu verstehen und den Eindruck von ihm zu empfangen, durch den der Glaube begründet wird." Versteht man nämlich auf diese Weise die Überlieferung von Jesus, so entsteht ein Bild „vor uns, das nicht seinesgleichen in der Geschichte hat, und das doch von unserem Gewissen als die lebensvollste Gestalt der Geschichte aufgenommen wird"[2]. Es kommt Herrmann eben alles darauf an, daß an der „Gestalt Jesu" das wahrgenommen wird, was ihn als eine „geschichtliche" Wirklichkeit erkennen läßt. Und so ist ihm an jenen „Grundzügen" gelegen, weil durch sie die Aufmerksamkeit „die Richtung auf dasjenige in Christus nimmt, was uns zwar auch durch die Überlieferung dargeboten wird, aber uns doch von der Überlieferung frei werden läßt, so daß wir alsdann sagen können: wir haben es selbst gesehen und nicht nur von anderen vernommen, was der gewisse Grund unseres Glaubens ist". Denn nur so haben wir es mit einer geschichtlichen Wirklichkeit zu tun, die „uns unwidersprechlich wirklich ist", und brauchen uns dann „nicht mit dem (zu) befassen, was wir nur mit Anstrengung und mit geheimen Zweifeln festhalten"[3].

Es ist leicht zu erkennen, daß Herrmanns Gedanken sehr stark durch die Polemik gegen eine lehrgesetzliche Orthodoxie bestimmt sind, für die die Rechtgläubigkeit in der widerspruchslosen Annahme der kirchlichen Lehre bestand. Er meint, ein Glaube, der nicht klar weiß, warum und wieso er glaubt, stehe nicht nur im Widerspruch zu dem, was die Reformatoren Glauben nennen, sondern er „beflecke" auch den Menschen. Darum „verletze es ihn als Theologen", sagt Herrmann einmal, „wenn ein Mann seiner Zunft in einem Vortrag vor Theologen seine Aufgabe damit für erledigt hält, daß er ein volltönendes Bekenntnis hören läßt, während seine Aufgabe wäre, eine rechtschaffene Auskunft darüber zu geben, wie er zu solchem Bekenntnis kommt"[4]. Aus dem Bestreben, diese Aufgabe zu erfüllen, ist denn

[1] Ebd. S. 318. [2] Ebd. S. 282 f. [3] Ebd. S. 318. [4] Ebd. S. 329.

auch Herrmanns unablässiges Bemühen zu verstehen, den „Grund" des Glaubens in etwas „unwidersprechlich" Wirklichem zu finden. Und ebenso muß daraus die Art dieses „unwidersprechlich" verstanden werden. Natürlich ist das nicht eine Unwidersprechlichkeit, wie sie einem unbezweifelbaren, dokumentarisch belegten Ereignis der Vergangenheit zu eigen ist. Das ergibt sich ja schon daraus, daß Herrmann dieses „unwidersprechlich" Wirkliche in der „Gestalt" oder, was dasselbe meint, in dem „inneren Leben" Jesu meint sehen zu müssen. Gemeint ist vielmehr eine Wirklichkeit, vor der der Mensch, wenn er ihrer gewahr geworden ist, sich, ob er will oder nicht, entscheiden muß, ob er sie als solche anerkennt oder nicht, und das heißt bei dieser Wirklichkeit, die die des Sittlichen ist, ob er sich ihr unterwirft oder nicht.

Wir sagten schon, daß die Wirklichkeit, von der Herrmann hier spricht, eine zwiefache ist: einmal das Sittliche und zum anderen die Erscheinung Jesu, in der das Sittliche zu einer geschichtlichen Macht geworden ist. Wir haben gezeigt, wie Herrmann das Zweite klar zu machen versucht, nämlich wie in Jesus das Sittliche zur „allmächtigen Herrschaft" gekommen ist, so daß er der ist, der „uns den Himmel öffnet[1] oder wie Herrmann das in seiner eigenen Terminologie ausdrückt, „das Vertrauen in uns zu wecken vermag, in welchem der Glaube anhebt"[2]. Daß dieses klar wird, darauf kommt hier ja alles an. Denn damit, daß ein Mensch das Sittliche an und für sich als eine Wirklichkeit anerkennen muß, er ihm gegenüber aber sich selbst überlassen bleibt, ist ihm, wie Herrmann sehr deutlich sieht, noch nicht geholfen. Erst da, wo das Sittliche dem Menschen in der Gestalt des „persönlichen Lebens" begegnet, ist ihm geholfen. Denn erst da ist Vertrauen möglich. Erst da, so können wir auch sagen, wird man des Sittlichen als „Gottes Wirken auf uns" gewahr[3] und als der „uns geltenden Erweisung der vergebenden Liebe Gottes"[4]. Nur wo dieses geschieht, wird das Sittliche zu der Macht, die im Sinne Herrmanns „geschichtlich" ist und als geschichtliche Erscheinung wahrgenommen werden kann. Aus diesem Grunde muß Herrmann nachzuweisen suchen, daß das „Leben und Wirken Jesu die allmächtige Herrschaft des Guten" ist[5]. Denn nur, wenn das gelingt, kann und muß die „Unwidersprechlichkeit", die dem Sittlichen zu eigen ist, auch für die „geschichtliche Erscheinung" Jesu, wie sie nach Herrmann der „Grund" des Glaubens ist, in Anspruch genommen werden. Nur dann kann man mit Herrmann sagen, daß

[1] Ebd. S. 269. [2] Ebd. S. 293. [3] Ebd. S. 326.
[4] Ebd. S. 284. [5] Ebd. S. 280.

uns in dem „geschichtlichen Christus, indem er uns durch die Macht seines persönlichen Lebens Gottes Wirken auf uns erfahren läßt", „Gott erscheint"[1]. Ist ihm das gelungen? Oder sind seine Aussagen über Jesus und über seine „unwidersprechliche" geschichtliche Wirklichkeit auch nur eine Lehre über ihn, die uns ebensowenig, wie Herrmann es von der Verkündigung des Neuen Testamentes sagt, „allein gegen den Zweifel schützen kann, daß wir unseren Glauben auf etwas gründen wollen, was vielleicht gar nicht geschichtliche Tatsache, sondern Erzeugnis des Glaubens ist?"[2].

Es ist sehr merkwürdig, mit welcher Selbstverständlichkeit Herrmann die zwei Aussagen macht, die seine eben dargestellte Anschauung von dem „geschichtlichen" Christus entscheidend stützen. Das ist einmal die Behauptung, die Macht des Sittlichen oder, wie er auch sagt, des Guten, die jeder sittlich lebendige Mensch in Jesus wahrnehmen könne, sei „der allein wahre Gott". Die andere, aus jener folgende Behauptung ist die, daß „das Leben und Wirken Jesu" die „allmächtige Herrschaft" dieser Macht sei[3] und daß Jesus „durch den Eindruck seines persönlichen Lebens in uns die Zuversicht zu der Wirklichkeit und Gnade Gottes schafft"[4]. Herrmann nimmt mit diesen beiden Behauptungen die „Unwidersprechlichkeit" und die „Wahrnehmbarkeit" dessen, was auch „der unerlöste Mensch an Jesus als etwas Wirkliches sehen kann"[5], die doch nur von dem Sittlichen gelten können, wie es in Jesus erscheint, ohne jede Begründung auch für jene Gleichsetzung des Sittlichen mit Gott in Anspruch und dafür, daß das „innere Leben" Jesu die Offenbarung Gottes an uns sei. Das scheint mir unmöglich zu sein. Diese Unmöglichkeit zeigt sich, wie mir scheint, auch darin, daß Herrmann einerseits von Jesus als dem „einfachen Menschen" spricht, andrerseits aber von ihm die höchsten göttlichen Prädikate gebraucht, die überhaupt denkbar sind, wenn diese denn auch immer entsprechend jenen „Grundzügen", nach denen man, wie er sagt, „die Person Jesu immer wieder auffassen muß", sittlichen Charakter haben. Der „einfache Mensch" Jesus, das ist, wie Herrmann selbst sagt, Jesus „in der Gestalt, in welcher er einem noch nicht glaubenden Menschen Vertrauen abgewinnen kann"[6]. Für die Begründung dieses Vertrauens kann durchaus mit Recht die unwidersprechliche Wirklichkeit des Sittlichen, das uns in Jesus erscheint, in Anspruch genommen werden. Allerdings in keiner anderen Weise, als bei jedem anderen Menschen auch, dessen Leben sittlich bestimmt ist. Von einem solchen Vertrauen ist aber ein weiter

[1] Ebd. S. 326. [2] Ebd. S. 316. [3] Ebd. S. 280.
[4] Ebd. S. 292. [5] Ebd. S. 269. [6] Ebd. S. 293.

Weg bis zu der Aussage, daß Jesus mit dem, was an ihm als Wirkliches gesehen werden kann, „uns den Himmel öffnet", die doch eine Glaubensaussage ist, ebenso wie die andere, die das Gleiche meint, daß Jesus „der einzige persönliche Geist ist, den wir wirklich kennen"[1].

Sehe ich recht, so empfindet Herrmann – wieder muß ich sagen: merkwürdigerweise – niemals die Notwendigkeit, den Weg aufzuzeigen, auf dem aus diesem Vertrauen in den „einfachen Menschen" der Glaube an ihn als den „Erlöser" wird. Es scheint, daß es Herrmann nie ganz klar geworden ist, daß das, was er „Grund" des Glaubens nennt, in Wahrheit bereits sein „Inhalt" ist. Da er den Glauben von vornherein sittlich versteht, genauer, als die Macht des Sittlichen, wie sie in Jesus „geschichtliche" oder, was bei ihm dasselbe besagt, „persönliche" Gestalt angenommen hat, kann dieser Glaube auch keinen „Inhalt" haben, der zu der Wirklichkeit, die sein Grund ist, noch etwas hinzubrächte. Daher erklärt sich auch, daß Herrmann, wie wir schon erwähnten, gar kein Bedürfnis empfindet, die Wirklichkeit näher zu bestimmen, die in den sogenannten „Glaubensgedanken" gedacht wird. Es ist ihm eben selbstverständlich, daß es die Wirklichkeit des Sittlichen ist, also dieselbe, von der er sagt, daß sie der „Grund" des Glaubens ist. Darum kann er dann gelegentlich auch sagen: „Grund des Glaubens ist der geschichtliche Christus, indem er uns durch die Macht seines persönlichen Lebens Gottes Wirken auf uns erfahren läßt, Inhalt des Glaubens ist der uns in diesem Christus erscheinende Gott. Also ist in der Tat der Christus, dessen persönliches Leben wir vor Augen haben müssen, Grund und Inhalt des Glaubens."[2]

IX

Man muß Herrmann zugestehen, daß er mit so großer Entschiedenheit wie kaum ein anderer Theologe seiner Zeit bestrebt gewesen ist, Jesus und den Glauben an ihn geschichtlich zu verstehen. Man muß aber ebenso sagen, daß er im Grunde dasselbe tut wie die anderen, nämlich, daß er die Geschichtlichkeit Jesu von einer Idee aus versteht. Herrmann weiß sehr wohl, daß das Bekenntnis des christlichen Glaubens, daß Jesus von Nazareth der Christus ist, nicht in dem Sinne verstanden werden darf, als ob es sagte, daß Jesus *der Christus* ist, sondern so, daß es sagt: *Jesus* ist der Christus. Im ersten

[1] Ebd. S. 424. [2] Ebd. S. 326.

Fall weiß man vorher schon, was das ist: der Christus und Gottessohn. So, nämlich aus einem Bilde des Messias, das sie immer schon hatten, verstanden die Jünger Jesu ihn bei seinen Lebzeiten, und sie scheiterten mit diesem Glauben an dem Gekreuzigten. Herrmann will im nur allzu berechtigten Widerspruch zu einem lehrgesetzlichen Christusglauben das Bekenntnis wieder in seinem wahren Sinne zur Geltung bringen, wonach der Glaube einzig und allein aus der Erkenntnis Jesu und dessen Geschichte weiß, was das ist: der Christus und Gottessohn, und sich auch nur so in Wahrheit zu Jesus als dem Christus bekennen kann. Darum ist er der Meinung, man müsse, um Jesus in seiner Geschichte anzutreffen, „alle die hohen Dinge – er denkt dabei vor allem an die christologischen Aussagen des Neuen Testaments –, die der Glaube weiß“[1], beiseite lassen. Er läßt sich dabei aber von einem sittlich bestimmten Verständnis der Geschichte leiten und bemüht sich dementsprechend, den „geschichtlichen“ Jesus als die vollendete „persönliche“ Macht des Sittlichen zu verstehen. Damit aber tut er, wenn auch gegen seine eigene Absicht, genau dasselbe, was seine Gegner machen: aus einer Vorstellung des Christus, die er schon vorher hat, versteht er den „geschichtlichen“ Jesus. Der Unterschied ist nur der, daß das bei ihm nicht wie bei seinen Gegnern eine metaphysische Christusvorstellung ist, sondern eine von der Idee des Sittlichen aus gedachte. Zugleich urteilt er stillschweigend, daß jene „hohen Dinge“, die der neutestamentliche Glaube von Jesus bekennt, nicht oder jedenfalls nicht unmittelbar zu dem gehören, was wir Geschichte zu nennen pflegen. Nun, mit solcher „Geschichte“ haben sie allerdings nichts zu tun. Aber wenn es darum geht – und das ist ja auch die Voraussetzung von Herrmanns Bemühungen um den „geschichtlichen“ Jesus –, daß nicht nur Jesus, der „einfache Mensch“ aus Nazareth, sondern Jesus als der Christus und Gottessohn eine geschichtliche Wirklichkeit ist und daß Gott sich in ihm, nämlich dem Jesus von Nazareth, der der Christus ist, als der geschichtliche Gott offenbart hat, dann genügt es nicht, so nach der Geschichte und Geschichtlichkeit Jesu zu fragen, daß es dabei von vorneherein feststeht, daß nach der des Christus, der dieser Jesus ist, nicht gefragt werden kann, weil der nicht mehr zur Geschichte gehört. Vielmehr muß dann gerade nach der Geschichte und Geschichtlichkeit dieses Christus gefragt werden, der Jesus ist. Und dies muß um so mehr geschehen, da ja, wie wir sahen, die Geschichte und Geschichtlichkeit als die die ganze menschliche Existenz umfassende Wirklichkeit in

[1] Ebd. S. 312.

dem Glauben an Jesus von Nazareth als den Christus und Gottessohn ihren Ursprung hat.

Von hier aus muß man KÄHLER zustimmen, wenn er HERRMANNS Unterscheidung zwischen dem „Grund" und „Inhalt" des Glaubens nicht mitmachen will und sagt, daß ihm „der ganze biblische Christus – also das, was HERRMANN „das zusammengewobene Christusbild des Neuen Testaments" nennt – auch der geschichtliche" sei und „dieser biblisch-geschichtliche Christus demgemäß der Grund des Glaubens"[1]. Allerdings ist es so, daß der Begriff des „Geschichtlichen" von KÄHLER im Wesentlichen in bezug auf die „öffentlichen" Wirkungen des Lebens Jesu verstanden wird[2]. „Geschichtlich" ist „ein seine Nachwelt mitbestimmender Mensch"[3]. „Geschichtsreif" ist der, aus dessen Persönlichkeit, „die Wirkungen hervorgehen, in denen er seinen Beitrag zum geschichtlichen Gesamtleben liefert"[4]. Die Geschichtlichkeit Jesu, wie KÄHLER sie versteht, ist demnach „die Wirkung, die durchschlagende", die er „hinterlassen hat. Laut Bibel und Kirchengeschichte keine andere als der Glaube seiner Jünger, die Überzeugung, daß man an ihm den Überwinder von Schuld, Sünde, Versucher und Tod habe"[5]. In diesem Sinne muß denn auch KÄHLERS Rede von „dem biblisch-geschichtlichen Christus" verstanden werden. Sie besagt, daß die „geschichtliche" Wirkung, die Jesus im „öffentlichen" Leben gehabt hat und immer noch hat, in der Bibel abgezeichnet ist. Und wer wissen will, was seine „geschichtliche" Wirklichkeit ist, muß sich darum an die Bibel und ihr Zeugnis wenden. Man sieht ohne weiteres, daß dieser Begriff von Geschichte sehr viel naiver ist als der HERRMANNS. Er hat seine Schwierigkeiten nur in der Frage, ob und inwiefern das biblische Zeugnis von der „geschichtlichen" Wirkung Jesu zuverlässig ist. Die schwere Frage jedoch, an der HERRMANN sich müht, wird hier gar nicht oder kaum verhandelt. Die Frage nämlich, wieso der Glaube, der die Wirkung Jesu ist, mit der geschichtlichen Wirklichkeit der an ihn glaubenden Menschen zu tun hat. Er kann mit ihr nur zu tun haben, wenn der Jesus, der diesen Glauben wirkt, zu dieser geschichtlichen Wirklichkeit gehört.

Man behauptet wohl kaum zuviel, wenn man sagt, daß KÄHLER diese Frage mit dem Begriff der „Übergeschichtlichkeit" abtut. Er bezeichnet mit diesem Ausdruck das, „was zwar ohne die Geschichte gar nicht vorhanden wäre, aber dessen Bedeutung nicht aufgeht in die eines Gliedes in der Kette geschichtlicher Wirkungen oder auch

[1] Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche biblische Christus, S. 183.
[2] Ebd. S. 102. [3] Ebd. S. 62. [4] Ebd. S. 101. [5] Ebd. S. 63.

eines geschichtlichen Ansatzes, weil sich in ihm das Allgemeingiltige mit dem Geschichtlichen zu einem Wirksam-Gegenwärtigen zusammenschließt". Und als solches Allgemeingiltiges, das sich mit dem Geschichtlichen – es ist wohl deutlich, daß damit die geschichtliche Überlieferung gemeint ist – zu einem Wirksam-Gegenwärtigen zusammenschließt, bezeichnet er den „Christus, der mehr ist als bloßer Mensch, mehr seinem Maß nach, mehr seiner Aufgabe nach, mehr seiner gegenwärtigen Stellung nach, also den *übergeschichtlichen* Heiland"[1]. Wie das gemeint ist, wird dadurch noch klarer, daß Kähler unmittelbar vorher Luthers Wort zitiert, „daß man Gottes Sohn gar nicht tief genug in unser Fleisch, in die Menschheit hineinziehen könne". Er stimmt dem zu, indem er aber zugleich sagt, dieses Wort habe „ja nur dann einen Sinn, wenn dieser Christus mehr ist als ein Mensch"[2]. Das ist gewiß richtig; nur ist damit die Absicht des lutherschen Wortes keineswegs erfaßt. Wäre nur das Luthers Meinung, so hätte er nicht zu sagen brauchen, daß man den Christus nicht tief genug in unser Fleisch, in die Menschheit hineinziehen könne[3].

Was Luther meint, wird noch deutlicher durch ein anderes Wort über das rechte Erfassen Christi, das zugleich unsere Frage nach der Geschichtlichkeit Christi weiterzuführen vermag. In den *Operationes in psalmos* sagt Luther zur Auslegung von Ps. 5: „Ehe Christus als Gott begriffen werden soll, muß man ihn als Menschen zu begreifen suchen; bevor die Herrlichkeit seiner Gottheit zu erstreben ist, muß das Kreuz seiner Menschheit erstrebt werden. Hat man den Menschen Christus, so wird er aus seiner eigenen Kraft den Christus herbeibringen, der Gott ist. Das sind für unser Fleisch harte Dinge, das lieber Christus als Gott denn als Menschen möchte. Denn es strebt nach der Herrlichkeit vor dem Kreuz; die Herrlichkeit durch das Kreuz zu suchen, davor schreckt es zurück".[4] Mit diesen Sätzen stimmt zum mindesten die Intention aufs genaueste überein, die Herrmann bei seinen Bemühungen um den geschichtlichen Jesus leitet. Denn ebenso wie dieser sagt Luther, der Glaube müsse zuerst die „hohen Dinge" beiseite lassen und sich zu dem Menschen Jesus halten.

---

[1] Ebd. S. 48.: Unterstreichung von Kähler.

[2] Ebd. S. 47.

[3] „Wie tiefer wir ihn bringen können ins Fleisch, ut non satis potes, ist es desto besser"; WA 34 I, 147.

[4] prior sit Christus homo, quam deus apprehendus, prior humanitatis eius Crux, quam divinitatis eius gloria petenda. Christus homo habitus Christum deum sponte sua adducet. Dura sunt haec carni nostrae, quae mallet Christum deum quam hominem, gloriam enim prae Cruce petit, gloriam per Crucem petere horret; WA 5, 129.

Freilich fällt der Unterschied sofort ins Auge. Zwar könnte man sagen, auch bei Luther werde der Mensch Jesus sittlich gesehen. Denn „das Kreuz seiner Menschheit" wird niemand erkennen und erst recht nicht „erstreben", der nicht begreift, daß es die Folge seiner Erfüllung des Gesetzes ist. Aber das ist eben der Unterschied: bei Herrmann ist es die Sittlichkeit in ihrer Macht und Herrlichkeit, die er meint, wenn er von dem „einfachen Menschen" Jesus spricht – bei Luther dagegen ist es ihre Ohnmacht; Herrmann bemüht sich, die sittliche Hoheit Jesu nachzuweisen, Luther dagegen verweist mit dem größten Nachdruck auf die Niedrigkeit Jesu. In dieser sittlichen Ohnmacht und Niedrigkeit sollen wir Jesus gleich werden. Denn, so sagt Luther, das Reich der Menschheit und des Fleisches Christi, um das es im Glauben geht, sei das, in dem er uns sich selbst gleichförmig macht und kreuzigt, indem er aus unglücklichen und stolzen Göttern wahre Menschen macht, das heißt, Elende und Sünder. Denn weil wir uns in Adam zur Gleichheit mit Gott erhoben haben, darum ist jener zur Gleichheit mit uns herabgestiegen, daß er uns zur Selbsterkenntnis zurückführe. Und hierum geht es im Sakrament der Fleischwerdung. Dies ist das Reich des Glaubens, in dem das Kreuz Christi herrscht, indem er die von uns fälschlich erstrebte Gottheit hinabwirft und die fälschlich verlassene Menschheit und verachtete Schwachheit des Fleisches zurückruft[1].

Man mißverstände diese Worte Luthers, wenn man die *conformitas* mit dem Gekreuzigten, von der sie sprechen, als so etwas wie eine fromme Übung verstehen wollte, die der Glaubende zur Erlangung seines Heils zu erledigen hat, wie ein Bergsteiger sich der Mühe und Gefahr des Aufstiegs unterziehen muß, um die Freiheit des Gipfels zu genießen. So verstanden es vielleicht die Mystiker, deren Ausdrücke Luther hier gebraucht. Aber Luther ist kein Mystiker und von frommen Übungen hat er nie viel gehalten. Die *humilitas* ist ihm nicht eine Tugend, die man sich wie sonst eine Tüchtigkeit erwerben kann, sondern sie ist ihm die *humiliatio,* die Demütigung, die einen als Widerfahrnis überkommt. Wo der Traum der Gottgleichheit in jeder Gestalt, in der wir ihn uns mit unseren Ideen und Ideologien vorgaukeln können, ausgeträumt ist, und wo dem Menschen als seine

[1] Humanitatis seu, ut Apostolus loquitur, carnis regno, quod in fide agitur, nos sibi conformes facit et crucifigit, faciens ex infoelicibus et superbis diis homines veros, idest miseros et peccatores. Quia enim ascendimus in Adam ad similitudinem dei, ideo descendit ille in similitudinem nostram, ut reduceret nos ad nostri cognitionem. At hoc agitur sacramento incarnationis. Hoc est regnum fidei, in quo Crux Christi dominatur, divinitatem perverse petitam deiiciens et humanitatem carnisque contemptam infirmitatem perverse desertam revocans; WA 5, 128.

Wirklichkeit nichts als seine Menschheit in ihrer tiefsten Erniedrigung und Ohnmacht übrig geblieben ist, da erst ist die Tiefe der „Menschheit" erreicht, in die man Christus „nicht tief genug hinabziehen kann"; denn erst in ihr begegnet einem Jesus in seiner geschichtlichen Wirklichkeit, die zugleich die unsere ist. Das ist freilich nicht die „Menschheit" der biographisch-novellistischen Geschichtsschreibung der Leben-Jesu-Bewegung, an die KÄHLER merkwürdigerweise bei LUTHERS Wort denkt. Und wenn es auch richtig ist, daß dieses Wort, wie KÄHLER sagt, nur dann einen Sinn hat, wenn Christus mehr ist als ein Mensch, so ist LUTHERS Meinung, daß gerade darum alles darauf ankommt, das Menschsein Jesu nicht als etwas Selbstverständliches hinzunehmen, sondern es bis in seine letzte Tiefe auszudenken. Denn erst, wenn das, so meint er, ohne jede Vorwegnahme geschieht, vermag der Gedanke, daß Jesus mehr ist als ein Mensch, seiner, nämlich Jesu, Wirklichkeit gemäß gedacht zu werden. So nämlich, daß dieses „mehr als ein Mensch" nicht jenseits oder außer seinem Menschsein gedacht wird, sondern in ihm, in seiner letzten menschlichen Tiefe.

Das Menschsein Jesu bis in seine letzte Tiefe ausdenken, das heißt bei LUTHER, in Jesus einen Menschen erkennen, der das Geschick der menschlichen Existenz in der Welt in einer Unverhülltheit sondergleichen auf sich genommen hat. Es hat von Zeit zu Zeit seltene Menschen gegeben, die dieses Geschick als das unausweichliche Schicksal verstanden, an dem zu scheitern dem menschlichen Geschlecht bestimmt sei. Es hat, in größerer Zahl, andere gegeben, die, wohl weil sie es nicht so tief und nüchtern in seiner reinen Geschicklichkeit erkannten wie jene, meinten, Gedanken und Weisheit zu besitzen, mit deren Hilfe dieses Geschick sich wenden ließe. In Jesus ist ein Mensch erschienen, dessen Menschsein ganz darin aufgeht, sich mit seiner eigenen Person diesem Geschick zu unterwerfen. Denn er tut es in dem Wissen, daß es die Schuld des Geschlechtes ist, die in diesem Geschick über den Menschen und seine Welt waltet. Diese Schuld ist keine andere als die, daß das Geschlecht sein Geschick auf eigene Weise zu bestehen versucht und sich ihm damit verschließt. So ist es zum schuldhaften Geschick geworden. Indem Jesus das Geschick der Menschen in dieser Schuldhaftigkeit auf sich nimmt, lädt er es so auf sich, wie es am schwersten ist; es bedeutet, daß es beim Menschen bleibt. Er sondert sich von ihm weder mit dem tragischen Wissen der einen noch mit der Weisheit der anderen. Sein Wissen und seine Weisheit ist keine andere als die, daß, indem er diese Schuld auf sich nimmt, er das Geschick des Menschen auf sich nimmt und

sein Geschick das des Menschen ist: „Ihr Töchter von Jerusalem, weinet nicht über mich, sondern weinet über euch selbst und eure Kinder. Denn siehe, es wird die Zeit kommen, in welcher man sagen wird: Selig sind die Unfruchtbaren und die Leiber, die nicht geboren haben, und die Brüste, die nicht gesäugt haben!“ (Luk 23, 28 f.)

Luther gebraucht den Begriff „Geschichte“ noch nicht in dem Sinn, in dem er für uns gleichbedeutend geworden ist mit dem des Geschickes der menschlichen Existenz in der Welt und in dem wir dementsprechend Jesus, insofern er dieses Geschick auf sich genommen hat, als den geschichtlichen bezeichnen. Nichtsdestoweniger kann man sagen, daß das, was Luther die „Menschheit“ Jesu oder den „Menschen Christus“ oder das „Reich der Menschheit und des Fleisches Christi“ nennt, Geschichte in diesem Sinne ist. Und wenn er sagt, daß es im Glauben um dieses „Reich“ geht, so muß man wissen, daß es den Glauben bei Luther nie anders gibt, denn als das „Hinüberspringen von dem gewissen Ufer dieses Lebens in den Abgrund, da kein Fühlen noch Sehen noch Füßen noch Stützen ist“ (WA 19, 217). Dieser „Abgrund“ ist nicht wie bei den Mystikern, deren Ausdrücke Luther auch hier gebraucht, ein leeres Nichts, in dem es kein Dies und Das mehr gibt, sondern es ist die Geschichte des Menschen, vor deren schuldhaftem Geschick allerdings ihr sonst so sicheres und zuverlässiges Mancherlei in lauter Nichtigkeit verzehrt wird. Und wenn dies die „Selbsterkenntnis“ ist, zu der der „Mensch Christus“ uns „zurückführt, indem er zur Gleichheit mit uns herabgestiegen ist“, so heißt das, daß ihn nur der in seiner Wirklichkeit wahrnimmt, der ihn in der Geschichte erkennt, die die unsere ist.

Das ist der Mensch, der Christus ist, der *homo Christus,* als der er begriffen werden muß, bevor man ihn als Gott zu begreifen sucht. Habe man diesen „Menschen Christus“, dann werde er, so sagt Luther, den „Gott Christus aus eigener Kraft herbeibringen“. Man muß versuchen, sich vor allem die Bedeutung davon klar zu machen, daß es nach Luther der „Mensch Christus“ ist, der aus seiner eigenen Kraft den „Gott Christus“ herbeibringt und nicht umgekehrt. Das heißt einmal, daß das keine dem Glauben entsprechende Erkenntnis Jesu Christi wäre, die einer wie immer gewonnenen Idee des „Gottes Christus“ entspräche, also die ein der Begegnung mit dem „Menschen Christus“ vorweggenommenes Wissen von dem wäre, was Jesus „mehr ist als ein Mensch“. Man muß den „Menschen Christus“ gedacht haben und er muß als der so gedachte kräftig bleiben, damit man den „Gott Christus“ zu denken vermag. Der „Mensch Christus“, das ist der geschichtliche Jesus. „Geschichtlich“ in dem Sinn, in dem

die Geschichte und ihre Zukünftigkeit auf keine Weise vorweggenommen werden kann, weder mit der Idee des Schicksals noch mit irgendeiner menschlichen Weisheit. Der „Mensch Christus", das ist also Jesus in der Geschichtlichkeit, in der er sich der schlechthinnigen Zukünftigkeit der Geschichte und damit dem Geschick der menschlichen Existenz in der Welt aussetzt. Es ist also dieser geschichtliche Jesus, von dem LUTHER sagt, daß er als der „Mensch Christus" aus seiner eigenen Kraft den „Gott Christus" herbeibringe. Diesen „Menschen Christus" denken kann man aber nur, indem man die eigene Geschichte mitdenkt, wie ihre Schuld in ihm nicht nur offenbart wird, sondern wie diese, was mehr ist, aus der „Kraft" seines Menschseins offenbar gehalten wird, so daß man, jedenfalls solange man sich der geoffenbarten Schuld nicht wieder verschließt, und das heißt, solange man den „Menschen Christus" denkt, ihr Geschick weder mit den großen Tragikern als im erhabenen Trotz des Scheiterns am Schicksal sich vollendend verstehen könnte, noch es mit der Weisheit der Weisen zu wenden vermöchte. Denn der Schuld gegenüber, wie immer sie beschaffen sein mag, gibt es nur eine einzige echte, weil ihr entsprechende Möglichkeit, das ist die, ohne jede Bedingung und ohne jede Vorwegnahme einer selbst gewählten Sühne für sie offen zu sein und zu bleiben. Denkt man den „Menschen Christus" in dieser einzig möglichen Weise, daß aus der „Kraft" seiner Geschichte die eigene in der Schuldhaftigkeit ihres Geschickes offengehalten wird, so steht man damit unmittelbar vor der Entscheidung, sich der Erkenntnis dieser Schuld auszusetzen oder sich ihr zu verschließen. Bringt die „Kraft" des Menschseins Jesu den Menschen vor diese Entscheidung, so ist sie es auch, die es ihm möglich macht, sich der Erkenntnis der Schuld seines Geschickes auszusetzen. Läßt er sich dazu entscheiden, dann geschieht es, daß, wie LUTHER sagt, der „Mensch Christus" aus seiner eigenen Kraft den „Gott Christus" herbeibringt. Denn in dieser „Kraft", in der er nicht nur sein eigenes Menschsein lebt, sondern in der er das Geschick der menschlichen Geschichte so auf sich nimmt, daß es in seiner Wahrheit offenbar wird, ist die Kraft Gottes am Werk, die allein das Geschick zu wenden vermag und aus der der Mensch des Wohlgefallens Gottes lebt.

„Nichts ist verborgener, nichts ist offenbarer" als dieser Gott Wohlgefällige: verborgen wie nichts sonst in der Welt ist er in dem Menschen Jesus von Nazareth, an dem das schuldhafte Geschick des Menschen und seiner Geschichte so enthüllt worden ist, daß es aus ihm keinen Ausweg mehr gibt, den Menschen sich erdenken können; offenbarer als alles ist der von Gott Erwählte in diesem selben Menschen

Jesus von Nazareth, weil mit der in ihm enthüllten Ausweglosigkeit des menschlichen schuldhaften Geschickes Gottes ewiges Wort, das den Menschen zu sich ruft, in der Geschichte des Menschen laut geworden ist. Darum: „Soll ich es ergreifen, gehts gar heimlich zu, und dennoch ist Christus offenbarer als die Sonne“[1]. „Gar heimlich gehts zu“, weil das, was ich da ergreifen soll, ein Mensch ist wie wir, nicht anders zu begreifen als alle anderen auch: ein dem Geschick der menschlichen Existenz in der Welt Ausgesetzter, das das unsere ebenso ist wie das seine; sein geschichtlich Besonderes, Zufälliges ist, daß er sich diesem Geschick bewußt und ohne jeden Vorbehalt aussetzt und darum sichtbarer, grausamer, endgültiger von ihm verschlungen wird, als es gemeinhin geschieht. „Und dennoch ist Christus darin offenbarer als die Sonne.“ Denn begreife ich dieses Zufällige und Besondere seiner Geschichte aus unser aller Geschick, das ja in seiner vollen Geschicklichkeit nicht nur das von diesem und jenem ist, sondern das des Geschlechtes, ist also dieser Zufällige der, der aus der „Kraft“ seines Menschseins gewagt hat, sich seinem Geschick in der Bewußtheit und Vorbehaltlosigkeit auszusetzen, in der es als das Geschick des Geschlechtes an ihm mächtig werden mußte, dann kann ich vor ihm nicht anders stehen als mit der Frage, ob nicht in ihm und in dem Geschick, wie er sich ihm aussetzte, der in Erscheinung getreten ist, der es geschickt hat. Denn die „Kraft“, aus der er sein Menschsein lebt und die die seines Menschseins ist, ist ja dann die Kraft Gottes, der als der einzige das menschliche Geschick zu wenden vermag. Und dies ist es doch wohl, was Luther meint, wenn er sagt: „Kannst du dich nun demütigen und hängen mit dem Herzen an dem Worte und bleiben bei der Menschheit Christi, so wird sich die Gottheit wohl finden und der Vater und heilige Geist und die ganze Gottheit dich ergreifen.“[2]

Man könnte gegenüber einem solchen Satze Luthers fragen, ob das denn heißen soll, daß man den Glauben, daß Christus Gottes Sohn ist und daß er uns durch seinen Tod die Gerechtigkeit vor Gott erworben hat, immer erst preisgeben und „bei seiner Menschheit bleiben“ müsse, um zum Glauben zu kommen? Es wäre auf eine solche Frage mit Luther zu erwidern, daß sich durch sie jener Glaube, von dem man meint, daß man ihn schon habe, als ein, wie Luther zu sagen pflegt, „metaphysischer“ Glaube erweist, als ein Glaube nämlich, der nur das *factum* dessen habe, woran er glaubt, aber der nichts von seinem *usus* wisse. Ein solcher Glaube aber sei nicht der von dem „die Schrift und Gottes Wort lehret“, denn er sei „ein natürlich Werk

[1] WA 26, 65. [2] WA 33, 156.

ohn Gnaden"[1]. Luther hat immer auf das schärfste unterschieden zwischen dem Glauben, den „man" zu seiner Zeit hatte und der die Selbstverständlichkeit des allgemeinen Weltbildes besaß, und einem anderen, der nur in der allerpersönlichsten Betroffenheit durch das, woran er glaubt, möglich ist. Jener Glaube, den „alle Sünder, auch die Verdammten" haben, glaubt, „diese Historien sei wahr, wie sie lautet". Der „recht gnadenreich Glaube" dagegen, „den Gottes Wort und Werk fordert", besteht darin, „daß du festiglich glaubest, Christus sei dir geboren, und seine Geburt deine sei, dir zu gut geschehen"[2]. Es ist ein Mißverständnis, wenn man meint, der Unterschied zwischen diesem „rechten" Glauben und dem anderen schon in dem subjektiven Beteiligtsein an ihm erfaßt zu haben. Zwar ist dieser Glaube nicht anders möglich, als so, daß ich selbst glaube. Aber damit ist er noch nicht der „festigliche" Glaube, den Luther meint. Seine „Feste" ist alles anderes als die eines menschlichen Gefühls oder Überzeugtseins. Denn dieser Glaube ist weder Fühlen noch Sehen. Seine „Feste" hat er in „Gottes Wort und Werk", denen er im eigentlichen Sinne des Wortes ent-spricht. Denn sie „fordern" ihn. Dieses „fordern" muß in der Bedeutung von „*er*fordern" verstanden werden: Gottes „Wort und Werk" kann als solches nur von einem Glauben geglaubt werden, der an ihrem Geschehen teilhat. Dieses „Geschehen" oder, wie wir auch sagen können, dieses „Sprechen" oder „Gesprochenwerden" des Wortes (weil Gottes Wort für Luther nicht nur das geschriebene ist, sondern das gesprochene, nämlich von Gott gesprochene, das „immerdar im Schwange geht"[3], bezeichnet er es als „Wort und Werk") ist, wie Luther des öfteren sagt, der *usus,* der „Brauch", ohne den die *res,* die Sache nicht als das erfaßt wird, was sie ist. „Brauch"[4] hat hier noch nicht wie für unser landläufiges Verständnis die Bedeutung von „benutzen", so daß er also von dem ausgesagt würde, der gebraucht oder benutzt; er meint vielmehr die innere Mächtigkeit, besser: das Geschehen der *res,* von der ein Brauch, ein *usus* ausgesagt wird. Der *usus* von Gottes Wort und Werk erfordert also einen Glauben, der nicht nur die *res* oder das *factum* ergreift oder glaubt, „die Historien sei wahr, wie sie lautet", und der „Gott droben im Himmel unter den Engeln müßig sitzen läßt"[5]. Ihm entspricht nur ein Glaube, der sich diesem *usus,* diesem Gesprochenwerden des Wortes und das heißt seiner Wahrheit und Zuverlässig-

[1] WA 10 I 1, 71. [2] WA 10 I 1, 71. [3] WA 24,37

[4] Vgl. hierzu meinen Aufsatz „Sittlichkeit und Glaube in Luthers Schrift *De servo arbitrio*", ZThK 1950, S. 247 f.

[5] WA 45, 559.

keit, wir können auch sagen: der Geschichte aussetzt, die mir mit ihm zu-kommt. Darum sagt Luther an der zuletzt zitierten Stelle, daß der „Glaube des Herzens" Gott, statt ihn droben im Himmel unter den Engeln müßig sitzen zu lassen, „hie unten, in der Krippen und in der Mutter Schoß liegend" glaubt. Das heißt, er glaubt an ihn in seinem *usus,* der in der Geschichte Jesu ebenso verborgen wie offenbar ist.

Mit diesem *usus* also, ohne den die *res* nie da ist, weil sie, ohne daß er erfahren wird, nicht ergriffen werden kann, wird „Gottes Wort und Werk" aus dem „metaphysischen" Bereich in die Geschichte hineingenommen, in der allein es geschieht. Freilich ist das eine Geschichte, die „nicht betastet, nicht gesehen und mit keinem Sinn begriffen wird", sondern die geglaubt werden muß[1]. Eben dieses aber, daß sie geglaubt werden muß, das besagt, daß sie sich nicht in einem „metaphysischen" Himmel ereignet, sondern hier auf Erden, genauer in der Zu-künftigkeit der Geschichte, die die unsere ist. Und so bleibt es dabei: auch der im „metaphysischen" Sinn „geglaubte" Christus ist immer noch erst zu glauben, das heißt, daß mit der *res* der *usus* im Geist erfahren und ergriffen werden muß[2].

Wenn wir sagen, daß diese Geschichte, in der allein „Gottes Wort und Werk" sich ereignet, unsere hier auf Erden geschehende ist, so entspricht das dem doppelsinnigen *usus* von Gottes Wort und Werk. Denn wir wüßten nur von dem *factum,* aber nichts von dem *usus,* wenn wir nicht erführen, was wir früher über das Offenbarwerden und -bleiben der Schuldhaftigkeit des menschlichen Geschickes gesagt haben und über die *humiliatio,* das Gedemütigtwerden, durch das wir in dem „Reich der Menschheit Christi" dem „Menschen Christus" gleichförmig und damit aus „unglücklichen und stolzen Göttern" wieder zu „wahren Menschen" gemacht werden. Hierin erweist sich die Geschichte Christi als unsere und unsere Geschichte als die Christi. Seine Geschichte ist nicht *über* unsrer. Denn er ist ein zufälliger, geschichtlicher Mensch wie wir, nicht ein „metaphysisches", übergeschichtliches Wesen, das nur geschichtlich-menschliche Gestalt angenommen hat, um in unsrer Welt erscheinen zu können, das man aber in seiner wahren Gestalt nur jenseits der Geschichte glauben könnte. Was ihn von uns und seine Geschichte von unsrer unterscheidet, ist nur der Sinn seiner Zufälligkeit. Zufällig ist seine Geschichte wie die unsre, sonst wäre er nicht ein geschichtlicher Mensch. Denn das ist das letzte und tiefste Wesen der Geschichte,

[1] non palpatur, videtur, nullo sensu comprehenditur; WA 26 65.
[2] Christum creditum credendum, das ist: cum re usum in spiritu; WA 26, 65.

daß sie zu-künftig ist, nicht vorwegzunehmen, nicht abzuleiten und zu begreifen aus einem übergeschichtlichen, ewig sich gleich bleibenden Sein. Aber während die Zufälligkeit unsrer Geschichte, wenn wir uns in unsrem Geschick überlassen bleiben, uns nie anders erscheinen kann denn als die unausweichliche Finsternis des Verderbens, ist die seine die Unbegreiflichkeit, mit der Gottes Gnade in dieser Finsternis leuchtet.

Ist es demnach dieser geschichtliche Christus, in dem allein wir Gottes Offenbarung suchen sollen und finden können, so versteht es sich wohl von selbst, daß diese Geschichte, die, wie ich nun wiederholen darf, immer, da sie wirkliche und das heißt, nichts als Geschichte ist, das Schicksal als seine Alternative bei sich hat, auf gar keinen Fall als so etwas wie „objektives Geschehensein" oder als „objektive Faktizität" verstanden werden darf. Es ist eine höchst wunderliche Sache, daß man heute in weiten theologischen und besonders in kirchlichen Kreisen meint, nur mit diesem Verständnis die Geschichtlichkeit und so die Wirklichkeit des Heilsgeschehens bewahren zu können. Daß man auf diese Weise die descartische Philosophie zum Eideshelfer der Theologie macht, dürfte diesen Kreisen wohl kaum bewußt sein, obwohl gerade sie meinen, auf diese Weise die Theologie von der Philosophie frei zu halten. Wer aber meint, dem Glauben seine „transsubjektive" Wirklichkeit dadurch erhalten zu müssen, daß er ihm in der „objektiven" Tatsächlichkeit der Heilsgeschichte ein „objektives Fundament" gibt, sollte sich doch fragen, ob er damit nicht so etwas tut wie jene „zweifache Sünde", die Gott durch den Propheten Jeremia (2, 13) dem jüdischen Volke vorwirft: „Mich, die lebendige Quelle, verlassen sie, und machen sich hie und da ausgehauene Brunnen, die doch löcherig sind, und kein Wasser geben"[1].

Daß es die Erkenntnis der Geschichte Jesu nur in höchster „Subjektivität" gibt, nämlich indem man sich ihr ohne jede Vorwegnahme aussetzt, sagt Paulus, wenn er behauptet, daß der Glaubende nur, wenn er mit Christus leidet (Röm 8, 17), an dieser Geschichte teilhat. Was dieses „mit Christus leiden" bedeutet, davon war bereits die Rede. Damit ist aber auch schon gesagt, daß es die Aufgabe der Theologie ist, über die Geschichtlichkeit der Offenbarung zu wachen, die darin besteht, daß sich in der Offenbarung nichts als Geschichte ereignet, also nichts, was jenseits oder über der Geschichte gesucht oder geglaubt werden müßte.

[1] Vgl. hierzu meine Schrift „Entmythologisierung und Kirche", Stuttgart 1953.

X

Diesem mit einem Schlage Vorwegnehmen der Geschichte Jesu Christi, das sich darin ausdrückt, daß man seine biblischen Gottesprädikate nicht geschichtlich, sondern metaphysisch versteht, entspricht das Vorwegnehmen der Geschichte des Menschen überhaupt, wie sie ihm durch seine und der Welt *post Christum* geschehene Vergeschichtlichung als seine Wirklichkeit aufgegeben ist. Hierüber muß ich zum Schluß noch in aller Kürze sprechen, da, wie mir scheint, die Theologie auch hier eine überaus wichtige Aufgabe hat, ohne deren Erfüllung sie auch der eben bezeichneten nicht gerecht werden kann. Wir sagten vorhin, der Mensch post Christum könne nicht mehr wie der vorchristliche Mensch es getan hat, vor der Geschichte zurückbleiben, er müsse das Wagnis der Geschichte wagen. Wie groß dieses Wagnis ist, zeigt sich am deutlichsten darin, daß die Geschichte, wie wir sagten, immer das Schicksal als seine Alternative mit sich bringt, und darum die Gefahr des Scheiterns am Schicksal in ihr immer droht. Weil das so ist, darum stellt sich diesem Menschen, der dem Wagnis der Geschichte nicht auszuweichen vermag, unüberhörbar die Frage nach dem Sinn der Geschichte.

Nach dem Sinn von etwas fragen, das heißt etwas nach dem befragen, worauf es aus ist. Fragt man nach dem Sinn der Geschichte, so möchte man also wissen, worauf sie aus ist. Seitdem die Geschichte durch den christlichen Glauben erschlossen wurde, ist sie aus auf die Verantwortung des Menschen für die Welt. Darum ist denn auch Geschichte, ganz gleich, worum es in ihr jeweils gehen mag, ob um das, was wir im landläufigen Sinne Weltgeschichte nennen, oder um Ereignisse, die für das Weltgeschehen ganz belanglos scheinen, immer Weltgeschichte und darum überhaupt erst Geschichte. Der Romanist Erich Auerbach hat in seinem Buch „Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur“ mit Hilfe einer ebenso einfachen wie genialen Stilanalyse gezeigt, wie das Neue Testament „etwas darstellt, was weder die antike Dichtung noch die antike Geschichtsschreibung dargestellt hat: die Entstehung einer geistigen Bewegung in der Tiefe des alltäglichen Volkes, mitten aus dem zeitgenössischen alltäglichen Geschehen heraus, das damit eine Bedeutung gewinnt, die ihm innerhalb der antiken Literatur niemals zukam . . . Es erscheint hier eine Welt, die einerseits durchaus wirklich, alltäglich, nach Ort, Zeit, Umständen erkennbar ist; andererseits in ihren Grundfesten bewegt, vor unseren Augen sich wandelnd und erneuernd. Dies mitten im Alltäglichen sich abspielende Zeitgeschehen

ist für die Verfasser der neutestamentlichen Schriften revolutionäres Weltgeschehen und wird es späterhin auch für jedermann."[1] Es ist nicht möglich, im Rahmen dieses Aufsatzes zu zeigen, wie aus dieser im Neuen Testament dargestellten Bewegung, in der „zeitgenössisches alltägliches Geschehen" zur Weltgeschichte wird, sich das neuzeitliche Geschichtsbewußtsein entwickelt, für das alle und jede Geschichte, die des gewöhnlichen Lebens nicht weniger als die der Staaten und Völker, zur Weltgeschichte wird. Das heißt, zu einer Geschichte, die im Kleinen wie im Großen ihren Sinn hat in der Verantwortung des Menschen für seine Welt, die also auf diese Verantwortung aus ist[2].

In der Art und Weise nun, wie einer sich dieser Verantwortung stellt und sie versteht, entscheidet sich seine Geschichtlichkeit, nämlich ob er sich der Geschichte aussetzt und in ihr bleibt oder ob er sie verfehlt. Es gibt grundsätzlich zwei Möglichkeiten, diese Verantwortung zu verstehen. Entweder so, daß ich mich ihr stelle, wie jeweils ihr Ruf aus der Zukunft, die wir vorhin die echte, geschichtliche nannten, an mich kommt. Also aus einer Zukunft, die auf keine Weise vorwegzunehmen ist. Ob sie mir und meiner Geschichte Ende oder neuen Beginn bringt, das vermag ich im Voraus niemals zu wissen. Das erfahre ich erst, indem ich sie bestehe oder nicht bestehe. Dieses Bestehen ist, formal gesehen, von derselben Art wie der christliche Glaube, dessen Natur nach einem Worte Luthers ist, daß er „nit Kundschaft, Wissenheit oder Sicherheit fordert". Wenn Luther fortfährt und vom Glauben sagt, daß er „frei Ergeben und fröhlich Wagen auf Gottes unempfundene, unversuchte, unerkannte Güte" fordert[3], so müßte es von dem Bestehen der geschichtlichen Verantwortung heißen, daß es ein „frei Ergeben und fröhlich Wagen" auf das nicht vorwegzunehmende Zukommen der Geschichte fordert. Die andere Möglichkeit, die Verantwortung zu verstehen, ist die, daß man mit Hilfe irgendeiner der vielen geschichtsphilosophischen Ideologien, die nicht von ungefähr seit dem Entstehen des neuzeitlichen Geschichtsbewußtseins in einem nicht aufhörenden und bunten Wechsel ausgebildet worden sind, die geschichtliche Zukunft vorwegnimmt. Hier flüchtet man, statt sich der Zukunft und dem Wagnis ihres Bestehens auszusetzen, in eine selbstgewählte und „über"geschichtliche Verantwortung, in der man sich der Geschichte versagt. Hier

[1] S. 48 f.

[2] Vgl. hierzu meine Schrift „Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit. Die Säkularisierung als theologisches Problem", Stuttgart 1953.

[3] WA 10 III, 239.

wird darum die Geschichte verfehlt trotz allem, ja, gerade mit allem, was man so beredt über sie zu sagen weiß.

Ich sagte vorhin, die Aufgabe der Theologie sei nicht nur die, über die Geschichtlichkeit der Offenbarung zu wachen, die darin besteht, daß sich in dieser nichts als Geschichte ereignet; sie habe auch sonst der Geschichte gegenüber eine Aufgabe, ohne deren Erfüllung sie ebensowenig der ersten gerecht werden könne. Sie muß mit einem Worte gesagt, das Verständnis der Geschichte, wie es der neuzeitlichen Historie zugrunde liegt, kritisch untersuchen, und zwar schon darum, weil sie, die Theologie, ohne die Historie und das heißt heute, ohne die historisch-kritische Methode schlechterdings nicht mehr auskommt. Sie kann aber so wenig wie sonst eine Wissenschaft etwas so Grundlegendes, wie es die Methode ist, unbesehen übernehmen, ganz abgesehen davon, daß das *krinein,* das kritische Fragen der historischen Methode ja gar nicht nur auf die Dokumente gerichtet ist, mit denen die Historie zu tun hat, sondern doch mindestens ebenso sehr sie, die Methode, selbst betrifft und das Verständnis der Geschichte und Geschichtlichkeit, von dem sie sich bei ihrer Anwendung auf die ihr anvertraute Wirklichkeit leiten läßt.

Es wäre nun allerdings ein arges Mißverständnis dessen, was wir zu sagen versuchten, wenn man meinte, es solle damit behauptet werden, die Theologie habe ein Verständnis der Geschichte, das nur ihr, und zwar auf Grund des Glaubens, zugänglich wäre. Auf Grund dessen sie also der Historie sagen müßte, was das eigentlich ist: Geschichte. Das würde ja nichts anderes bedeuten können, als daß zuguterletzt doch wieder der fatale Begriff des Übergeschichtlichen auftauchte. Das Verständnis der Geschichte, das die Theologie hat, kann kein anderes sein als eins, dessen die Historie ebenso fähig ist, weil ja die Geschichte der Offenbarung von derselben Art ist wie die, mit der die Historie zu tun hat. Wenn wir doch meinen, daß die Theologie der Geschichte gegenüber eine besondere Aufgabe habe, so darum, weil ihre Forschung und ihr Nachdenken der biblischen Offenbarung gilt. Das aber heißt, daß sie mit der Geschichte zu tun hat, wie sie in dieser Offenbarung und im Glauben daran ursprünglich erschlossen ist und immer neu erschlossen wird. Hat man einmal begriffen, daß Geschichte eine Wirklichkeit ist, die zu verfehlen wir immer in Gefahr sind, eben weil es unsere, der Menschen, Wirklichkeit ist, dann wird man auch verstehen, wie notwendig es ist, sie in ihrem Ursprung aufzusuchen, der ja kein anderer als ein geschichtlicher sein kann. Und das ist die Offenbarung Gottes in dem geschichtlichen Menschen Jesus von Nazareth, der der Christus ist.

GTU Library
3 2400 00295 0701

50100
THREE DAY
Zeitschrift für Theologie
und Kirche
50

50100

v.50
1953

Zeitschrift für Theologie
und Kirche

GRADUATE THEOLOGICAL UNION LIBRARY
BERKELEY, CA 94709